

# INHALT D

# Trierer

# Theologische Zeitschrift

# 2008

PASTOR BONUS

117. Jahrgang



V106: 117

---

PAULINUS VERLAG

2009 P 121

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
2008

PASTOR BÖNGS

117. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz  
unter der Schriftleitung von  
Prof. Dr. Dr. Wolfgang Göbel und Prof. Dr. Heribert Wahl  
im Paulinus Verlag, Trier

---

Druck: Druckerei Laub GmbH & Co., Elztal-Dallau



# INHALT DES JAHRGANGS 2008

## I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: Die Verborgenheit Gottes und die Frohbotschaft von der Retteroffenbarung Jahwes (Jesaja 45,14–17) . . . . .	1–14
BRAUN, Esther / KÖHL, Georg / LAMES, Gundo: Pastoralpläne und Praktische Theologie – Praxisbeobachtung und Handlungsorientierung . . . . .	304–321
EICH, Klaus-Gerd: Seelsorge lernen zwischen persönlicher Kompetenzentwicklung und Schlüsselqualifikationen – eine mehrdimensionale praktisch-theologische Herausforderung	288–303
ENDRISS, Stefan: Balthasar versus Kierkegaard. Zur Frage des Verhältnisses von Theologie und Ästhetik . . . . .	85–96
ERNST, Stephan: Ist Freiheit noch denkbar? Philosophische und theologische Perspektiven angesichts der neueren Hirnforschung	192–213
GRIESER, Heike: Fiunt, non nascuntur Christiani (Tertullian, Apologeticum 18, 4). Der Beitrag von Frauen zur Bekehrung der antiken Familie zum Christentum . . . . .	118–132
HAAG, Ernst: Psalm 80 und der Menschensohn. Zur Vorgeschichte der Menschensohnsgestalt im Danielbuch . . . . .	15–38
HENRIX, Hans Hermann: Gott denken nach der Schoa – Jüdische Denkansätze als Herausforderung für die christliche Theologie	97–117
KOCH, Alois: Paulus und die Wettkampfmetaphorik . . . . .	39–55
KÖHL, Georg: Heinz Feilzer – Seelsorge-Lehrer und Seelsorger . . . . .	279–287
KRÄMER, Peter: Freiheit der Religionszugehörigkeit, Menschenrechte und Laizität des Staates . . . . .	214–234
KRIENKE, Markus: Migration als Ernstfall christlicher Universalität. Sozialethische Erwägungen zu einer pastoralen Herausforderung . . . . .	253–269
KRUIP, Gerhard: „Eine andere Welt ist möglich“. Globalisierung der Gerechtigkeit . . . . .	235–252
RÖBEL, Marc: Das „Andere der Vernunft“ – Staunen und Ehrfurcht bei Peter Wust . . . . .	181–191
SCHWINDT, Rainer: Erschütterung statt Freude. Zum Schluss des Markusevangeliums (Mk 16,8) . . . . .	56–79
SIMON, Werner: (Re-)Konstruktionen der ‚anderen‘ Tradition. Evangelische (Religions-)Pädagogen und evangelische (Religions-)Pädagogik in der Wahrnehmung katholischer Religionspädagogen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert . . . . .	142–165

THEIS, Joachim / FLECK, Carola: Leitlinien für Eucharistiekatechese. Arbeitsprozess und Ergebnisse der „Projektgruppe Katechese“ im Bistum Trier (September 2005–Juli 2007) . . . . .	322–337
WAHL, Heribert: Die Angst der Steuerleute, die zurückrudern – und die Trauer derer, die im Boot sitzen (bleiben) . . . . .	338–348
WITSCHEN, Dieter: Supererogatorische Handlung als Ausformung einer Gewissensentscheidung . . . . .	133–141

## II. Kleine Beiträge

HURTH, Elisabeth: Weltethos und Ehrfurchtsethik. Hans Küng und Albert Schweitzer . . . . .	166–170
--	---------

## III. Besprechungen

AHLERS, Reinhild / LAUKEMPER-ISERMANN, Beatrix / OEHMEN-VIEREGGE, Rosel (Hgg): Die Kirche von morgen (S. Demel, Regensburg) . . . . .	270
BACHLER, Winfried / PACIK, Rudolf / REDTENBACHER, Andreas (Hg.): Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption (J. Bärsch, Eichstätt) . . . . .	177–178
BATLOGG SJ, Andreas / DELGADO, Mariano / SIEBENROCK, Romans A.: Was den Glauben in Bewegung bringt (W. Euler, Trier) . . . . .	80
DEINES, Roland: Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias (R. Schwindt, Trier) . . . . .	80–82
FLECKENSTEIN, Gisela / SCHMIEDL, Joachim: Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung (B. Schneider, Trier) . . . . .	82–83
FRESACHER, Bernhard: Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs (M. Kutzer, Wien) . . . . .	171–173
FREY, Jörg / SCHRÖTER, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181) (R. Schwindt, Trier) . . . . .	173–175
GRAULICH, Markus: Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts (P. Krämer, Trier) . . . . .	270–272
HERSCHE, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter (B. Schneider, Trier) . . . . .	349–351
KÖHL, Georg: Seelsorge lernen in Studium und Beruf (Ch. Bernreiter, München) . . . . .	351–352
LEONHARD, Clemens: The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter (R. Schwindt, Trier) . . . . .	272–273
POCK, Johann: Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen (S. Demel, Regensburg) . . . . .	352–354

RUTZ, Andreas: Bildung – Konfession – Geschlecht. Religiöse Frauengemeinschaften und die katholische Mädchenbildung im Rheinland (16.–18. Jh.) (B. Schneider, Trier) . . . . .	274–275
SCHÜSSLER, Werner / REIMER, A. James (Hg.): Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs (M. Leiner, Jena) . . . . .	175–177
WASSILOWSKY, Günther (Hg.): Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (Quaestiones disputatae 207) (W. Euler, Trier) . . . . .	275–276



## Die Verborgenheit Gottes und die Frohbotschaft von der Retteroffenbarung Jahwes (Jesaja 45,14–17)\*

Das Thema dieses Aufsatzes rührt an das Selbstverständnis, ja Geheimnis des alttestamentlichen Gottesvolkes. Denn in den langen Jahrhunderten seines Redens mit Gott ist Israel in ein tiefes und in der Religionsgeschichte einzigartiges Wissen hineingewachsen: daß dem Menschen nichts so notwendig zum Leben ist wie das Hören des göttlichen Wortes: „Zu dir rufe ich, Jahwe, mein Fels. Wende dich nicht schweigend ab von mir. Denn wolltest du schweigen, würde ich denen gleich, die längst begraben sind“ (Ps 28,1). Eines ist in diesem Psalm klar gesehen: Wo Gott sich verbirgt und schweigt, da kann sich der Mensch in seinen Nöten nicht mehr helfen und fällt den Todesmächten zu.<sup>1</sup>

Die in Psalm 28 geäußerte Befürchtung hat nicht im Blick, was die philosophisch-theologische Reflexion als die ontologische Verborgenheit Gottes bezeichnet, womit sie dem Umstand Rechnung trägt, daß Gott als Schöpfer wohl Grund, aber nicht Teil der Schöpfung und daher dem Menschen seins- und wesensmäßig entzogen ist.<sup>2</sup> Die Befürchtung des Psalmisten richtet sich vielmehr auf die beängstigende Möglichkeit einer heilsgeschichtlichen Verhüllung trotz des Versprechens, das Gott mit der Kundgabe seines Namens gegeben hat, nämlich als „Jahwe“ der „Daseiende“ (Ex 3,14) zu sein, der die Geschichte der Seinen begleitet und mitträgt und den von ihm Gerufenen freien Zugang zu sich gewährt. Natürlich weiß das alttestamentliche Israel, daß Jahwe, der über alles Geschaffene absolut erhabene Gott, nur aufgrund seiner freien Offenbarung erkennbar ist (Gen 18,17; Sir 42,19; Dan 2,22) und sich niemals so in die Hände des Menschen begibt, daß er als Baustein in ein Weltbild eingefügt werden kann. Israel weiß, daß es – wie Spr 25,2 sagt – gleichsam zur Ehre Jahwes als Gott gehört, etwas zu verbergen.

---

\* Bei diesem Artikel handelt es sich um einen erweiterten und mit Anmerkungen versehenen Vortrag, den ich am 29. Oktober 2007 als Dekanin der Theologischen Fakultät Trier im Rahmen einer akademischen Feier zur Eröffnung des Studienjahres in Trier gehalten habe.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch G. VON RAD, Das Geheimnis des alttestamentlichen Israel, in: DERS., Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament, hg. von O. H. STECK, Neukirchen-Vluyn 1974, 91–107.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu die klaren Ausführungen von H. SCHÜTZEICHEL, Der verborgene Gott, in: TThZ 80 (1971) 290–307.



Das Erschauern Israels vor dem Geheimnis der heilsgeschichtlichen Verborgenheit Gottes<sup>3</sup> wandelt sich – wie es die Befürchtung des Beters in Ps 28 zeigt – erst dann zu einer Schmerzerfahrung, wenn Jahwe angesichts einer menschlichen Not schweigt und hier in unbegreiflicher Weise sein Angesicht verbirgt (Ps 13,2; 44,25). Oder wenn Gott kommt, um sein „befremdliches Werk“ (Jes 28,21) zu vollbringen, er also im Zorngericht über den Frevler diesen den Folgen seiner Verkehrtheit überläßt und ihn durch den Entzug seines Wortes richtet. Nur der Tor verwechselt das Abgewandtsein Gottes mit seiner Nichtexistenz (Ps 10,4; 14,1), der Einsichtige jedoch weiß, daß Gott wirklich schweigen kann und dabei nicht untätig ist, wenn er „den Hunger ins Land schickt, nicht Hunger nach Brot, nicht Durst nach Wasser, sondern nach einem Wort Jahwes. Dann wanken die Menschen von Meer zu Meer, sie ziehen von Norden nach Osten, um das Wort Jahwes zu suchen, doch sie finden es nicht“ (Am 8,11–12; vgl. Hos 5,6; Kglg 2,9; Ps 74,9). Umso erstaunlicher ist angesichts dessen der Bekenntnissatz in Jes 45,15, wo die Verborgenheit Gottes Gegenstand eines bewundernden Ausrufes ist und ihr beängstigendes Moment verloren hat: „Fürwahr, du bist ein Gott, der sich verbirgt, (du) Israels Gott, der Retter“.

Nun ist Jes 45,15 aber nicht ein Fragment, sondern Teil eines größeren Ganzen, der Verkündigung Deuterojesajas<sup>4</sup> nämlich, dessen prophetische Aufgabe es war, das Ende jener Verborgenheit Gottes im Zorn anzusagen, die mit der Zerschlagung Judas durch die Babylonier 586 vC über das Jahwevolk hereingebrochen war. Alle Dinge, in denen bisher der Glaube Israels Gestalt und Stütze gefunden hatte, waren damals zerstört und zerbrochen worden: Israels Land war von Fremden erobert und verwüstet, die Hauptstadt Jerusalem samt dem Tempel zerstört, das davidische Königtum ausgelöscht, ein Großteil des Volkes deportiert und dies, weil Jahwe, wie es ein geläufiges Bildwort im Buch Jeremia sagt, im Gericht an seinem bundbrüchigen Volk ausgerissen hat, was er in Israel gepflanzt, und eingerissen, was er in Israel aufgebaut hat (Jer 1,10; 18,7ff.; 31,28). Wenn es also von Gott her nach diesem radikalen Ende einen Neuanfang geben soll, dann nur als ein neues Pflanz-

<sup>3</sup> Die in diesem Zusammenhang in der Literatur mehrfach anzutreffende Rede von einer „Abwesenheit Gottes“ ist deshalb als gedankenlos einzustufen, weil Gott wesenhaft anwesend ist. In der heilsgeschichtlichen Verborgenheit Jahwes drückt sich vielmehr Gottes Anwesenheit in Verhüllung aus, aufgrund derer er für den sündigen Menschen nicht mehr ohne weiteres erreichbar ist.

<sup>4</sup> Die Frage, wer sich hinter der Chiffre Deuterojesaja verbirgt, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Steht hinter dem Textkomplex Deuterojesaja eine Einzelperson oder eine Prophetengruppe, deren Haupt ein Heilsprophet (= Deuterojesaja) war und der Theologie und Sprache dieses Buches maßgeblich bestimmt und geprägt hat? Vgl. hierzu P. HÖFFKEN, *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2004, 101 ff.; H. J. HERMISSEN, *Deuterojesaja-Probleme. Ein kritischer Literaturbericht*, in: VF 31 (1986) 53–84.66 ff.

zen und Bauen Gottes oder, wie es das Buch Ezechiel sagt, als ein neues Leben aus dem Grab (37,1–14)<sup>5</sup>. Kurz: Die Wiederherstellung Israels ist dann als ein Schöpfungsakt zu begreifen<sup>6</sup>. Eben diese neue Schöpfungstat Gottes kündigt Deuterocesaja an: „Denkt nicht mehr an das, was früher war, auf das, was vergangen ist, sollt ihr nicht achten. Seht her, nun mache ich etwas Neues“ (Jes 43,18–19). Daß Israel aufgrund der Treue Jahwes zu dem in seiner Erwählung gesetzten Anfang eine „neue Schöpfung“ werden soll, dient aber nicht nur der Wiederherstellung des Volkes der Erwählung, sondern der Verherrlichung Jahwes vor der ganzen Welt, „damit man vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang erkennt, daß es außer mir keinen Gott gibt“ (Jes 45,6). Die Grenzen der Geschichte Israels sind hiermit gesprengt; die weltweiten Dimensionen eines Heilswerkes werden sichtbar, an dem auch die Völker partizipieren sollen. Mit eben dieser Botschaft setzt der Abschnitt Jes 45,14–17 ein, in dessen Zentrum das staunende Bekenntnis zur Verborgenheit des Rettergottes steht:

V. 14 So spricht Jahwe:

Der Ertrag Ägyptens und der Gewinn Kuschs  
und die Sabäer, Männer von hoher Statur,  
zu dir ziehen sie hin und dir gehören sie,  
dir folgen sie nach, in Fesseln ziehen sie einher,  
und zu dir hin huldigen sie, zu dir hin beten sie:  
Nur in dir ist Gott, und sonst gibt es keinen,  
überhaupt keine Gottheit.

V. 15 Fürwahr, du bist ein Gott, der sich verbirgt,  
(du,) Israels Gott, der Retter.

V. 16 Beschämt werden sie (dann) sein und auch zuschanden sie alle;  
zusammen gehen sie (dann) in Schimpf dahin,  
die Götzenbildner.

V. 17 (Dann) wird Israel Rettung erfahren durch Jahwe,  
eine ewige Rettung.  
Nicht mehr werdet ihr beschämt und nicht zuschanden  
auf immer und ewig.

<sup>5</sup> Vgl. R. MOSIS, Das Babylonische Exil Israels in der Sicht christlicher Exegese, in: DERS. (Hg.), Exil-Diaspora-Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen, Düsseldorf 1978, 55–77.59 ff.

<sup>6</sup> Vgl. zum Problem H.-J. HERMISSON, Jakob und Zion, Schöpfung und Heil. Zur Einheit der Theologie Deuterocesajas, in: ZdZ 44 (1990) 261–268; E. HAAG, Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterocesaja, in: TThZ 85 (1976) 193–213.



## I. Zur literarischen Gestalt

Der mit der Botenformel als Jahwewort eingeführte Abschnitt Jes 45,14–17 ist das Ergebnis einer redaktionellen Textarbeit. Der auffällige Wechsel von Numerus, Person, Adressat und Tempus in den einzelnen Versen<sup>7</sup> mag damit erklärt sein, nicht jedoch das Formganze und seine Aussageabsicht. Die einfache Lösung, daß hier lediglich Fragmente zusammengestellt und jeweils für sich zu interpretieren seien<sup>8</sup>, verbietet sich nicht nur aufgrund der Einsicht, daß „die Sammlung von Fragmenten das Geschäft des Philologen, nicht aber der prophetischen Tradenten ist“<sup>9</sup>, sondern auch angesichts der Tatsache, daß der Textabschnitt sich als Fortschreibung der in Jes 45 entfalteten Heilswende für Zion versteht. Denn im Anschluß an V. 13, wonach der Perserkönig Kyros nach göttlichem Ratschluß Jerusalem wieder aufbauen soll, stellt sich die Frage, was Jahwe mit der für jüdische Ohren anstößigen Erweckung eines heidnischen Königs zum Gesalbten eigentlich bezweckt. Die Antwort darauf erteilen die VV. 14–17.

In sich betrachtet ist die Textkomposition nicht einheitlich.<sup>10</sup> Wachstumsspuren liegen vor in V. 14, wo der vorliegende Text auf der Formulierungsebene nicht nur die Sabäer, sondern auch die afrikanischen Schätze in Ketten marschieren, huldigen und flehen läßt. Insofern hier personale Aussagen auf Sachen bezogen sind, darf man an eine Erweiterung denken, die im Blick auf entsprechende Aussagen in Jes 60 und Hag 2,6 ff. die Gaben in den Vordergrund rückt, die die Völker nach Zion bringen. Als ein Zusatz ist auch die Wendung „in Fesseln ziehen sie einher“ anzusehen, die dem Interesse von Jes 60,10; 61,5 (vgl. Jes 14,2) an der Selbstdemütigung der Völker mehr entspricht als dem Interesse des Grundtextes am Bekenntnis der Völker zur Einzigkeit Jahwes. Der Bemühung des Bearbeiters nach einer Verknüpfung mit dem größeren Kontext dürfte auch die Wendung „zu dir hin beten sie“ zu verdanken sein, da *hitpallel* „beten“ bei Deuterijosaja sonst nur in der sekundären Götzenfabrikationsschicht begegnet (vgl. Jes 44,17). Auch die stilistische Beobachtung, daß in diesem Versteil zwei verbale Äußerungen einander zugeordnet und durch die Kopula verbunden sind, mag die Ausscheidung zusätzlich empfehlen.

Die VV. 16–17 gehören, wie es auch ihr Sprachgebrauch ausweist<sup>11</sup>, der Götzen-

<sup>7</sup> V. 14 ist durch die Botenformel als Gotteswort ausgewiesen, die *oratio recta* der Völker am Schluß des Verses läßt sich aus dem Vers ableiten. In V. 15, der Gott direkt anredet und der im Mund der Völker so nicht denkbar ist (anders dagegen die Textüberlieferung in LXX: „Denn du bist Gott, und wir wußten es nicht, du Gott Israels, Retter“), findet ein Sprecher- und Adressatenwechsel statt. V. 16 kehrt zur 3. P.Pl. zurück, spricht aber im Unterschied zu V. 14 die nicht umkehrbereiten Heiden, die Götzenbildner, an, deren Ende, ausgedrückt im prophetischen Perfekt, feststeht. Demgegenüber hält V. 17a die Unwiderruflichkeit der Rettung für Israel im Perfekt fest, wohingegen V. 17b sich mit der 2. P.Pl. („ihr“) an die Umkehrwilligen aus Israel und den Völkern wendet und ihnen die Unumkehrbarkeit ihrer Rettung bestätigt.

<sup>8</sup> So u. a. C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (ATD 19), Göttingen 1970, 137.

<sup>9</sup> Vgl. H. J. HERMISSON, Deuterijosaja 45,8–49,13 (BK XI/2), Neukirchen 2003, 34.

<sup>10</sup> Die nachfolgende Darlegung greift auf die literarkritischen Einsichten von HERMISSON (Anm. 9) zurück.

<sup>11</sup> Vgl. HERMISSON (Anm. 9), 37; R. P. MERENDINO, Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40–48 (VT.S XXXI), Leiden 1981, 435.

bilderschicht in Dt-Jes an (Jes 40,18–20; 41,6 f.; 42,17; 44,9–20; 45,20b; 46,5–8), die van Oorschot zufolge nach der Entstehung der Grundschrift von Jes 60–62 anzusetzen ist<sup>12</sup> und die auf eine Interpretation der Aussagen zur Einzigkeit Jahwes als Gott zielt. Insofern die Alternative zwischen Israel und den Götzenbildnern auch in Jes 45,24b.25 begegnet, handelt es sich hier zusätzlich um eine Klammer, mit der Texte redaktionell verbunden und interpretiert werden. Der Wechsel in die Anrede der 2. P.Pl. in V. 17b, die offenbar die Umkehrwilligen Israels und der Völker zusammenfaßt, dient der Verknüpfung mit V. 14 f.

Der Botenformel in V. 14, die den Beginn eines neuen Textabschnitts anzeigt und der gesamten Einheit den Charakter einer Rede in Vollmacht verleiht, fehlen die für Dt-Jes üblichen prädikativen Erweiterungen, was den sekundären Charakter dieses Abschnittes zusätzlich untermauert.

Da bereits die Grundschrift VV. 14\*.15 die Vollendung der von Dt-Jes angekündigten Heilswende für Zion reflektiert und mit dem Völkerbekenntnis zur Einzigkeit Jahwes inhaltlich über die Schilderung der Völkerwallfahrt in Jes 49,22–23 hinausgeht und die sekundären Anteile V. 14\*.16–17 die Grundschrift von Jes 60–62 bereits voraussetzen, dürfte der Abschnitt Jes 45,14–17 einer späten Redaktionsstufe in der Sammlung Dt-Jes angehören. Will man das Formganze näher kennzeichnen, so kann man von einer Komposition mit reflektierender Zielsetzung sprechen, der es nicht um eine aktuelle Stellungnahme zu einem historischen Vorgang geht, sondern um die prophetische Einsicht in das verborgene Wirken des Rettergottes und die hier beschlossene universale Dimension der Heilswende für Zion. In seiner Jetztgestalt hat der Text den folgenden Aufbau:

- V. 14    *Heilsansage Jahwes:*  
Das Bekenntnis der Völker zur Einzigkeit Jahwes als Vollendung der Heilswende für Zion
- V. 15    *Prophetische Einsicht:*  
Staunender Ausruf über die Verborgenheit des Rettergottes
- V. 16–17 *Prophetische Paränese:*  
Belehrung über den Untergang aller Götzenbildner und die ewige Rettung aller Umkehrwilligen

Damit steht im Zentrum der Einheit der staunende Ausruf über die Verborgenheit des Rettergottes (V. 15) als die entscheidende Erkenntnis der Heilswende für Zion, gerahmt von der Aussage über die Begründung Zions zum Mittelpunkt der Völkerwelt als Zeichen für den universalen Heilswillen Jahwes einerseits (V. 14) und von der Belehrung über die Durchsetzung der Planung Gottes in Gericht und Heil andererseits (VV. 16–17). Angesichts der Tatsache, daß aufgrund der freien Entscheidung des Menschen sich nicht alle dem Rettergott zuwenden, wird hier der Rettungsvorgang auf dem Hintergrund des Scheiterns aller Götzenverehrer in seiner Unumkehrbarkeit bekräftigt. Zugleich schlägt V. 17b eine Brücke zur Verheißung in V. 14 und schließt in der Anrede „ihr“ die umkehrwillige Heidenwelt mit Israel zusammen.

<sup>12</sup> J. VAN OORSCHOT, *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 206), Berlin/New York 1993, 318.

## II. Zur theologischen Aussage

### A. Die Wallfahrt der Völker zum Zion

Die Ankündigung der weltweiten Wallfahrt zum Zion in V. 14 präsentiert drei afrikanische Völker als Vertreter der Heidenwelt: Ägypten, Kusch und Seba. Die Auswahl dieser nach der Völkertafel in Gen 10 zum hamitischen Zweig der Menschheit gehörenden Völker bedarf einer Erklärung, zumal sie nicht unabhängig von Jes 43 erfolgt sein dürfte, wo das Schicksal der drei Genannten ebenfalls mit der Heilszuwendung Jahwes an Israel verbunden ist. Jes 43,3 spricht nämlich davon, daß Jahwe für die Freilassung der israelitischen Exulanten ein Sühnegeld bezahlt hat: die in Jes 45,14 genannten Völker Ägypten, Kusch und Seba, also die ägyptische, nubische und äthiopische Bevölkerung des nordöstlichen Afrika am unteren und oberen Nil. Zeitgeschichtlicher Hintergrund dieser Aussage ist die Politik der Perser, die 539 vC die Babylonier als beherrschende Großmacht im Vorderen Orient ablösten, näherhin die Politik der Könige Kambyzes II. (530–522 vC) und Darius I. (522–486 vC). Im Jahr 525 vC besiegte Kambyzes bei Pelusium den ägyptischen Pharaon Psammetich III. und gliederte Ägypten dem persischen Großreich ein. Sein Nachfolger Darius I. festigte in der Niederschlagung verschiedener Aufstände die Vorherrschaft der Perser und organisierte Ägypten als sechste Satrapie. Jes 43,3 deutet dieses politische Geschehen in einem geschichtstheologischen Sinn: Die Geschichtslenkung Jahwes, der dem Perserkönig für die Freilassung der israelitischen Exulanten mit der Gewinnung Nordostafrikas gleichsam einen Ersatz schafft, ermöglicht Israel, das selbst über keinerlei Machtmittel verfügt, den Neuanfang und damit das Überleben in der Völkerwelt. In Jes 43,4 heißt es sogar verallgemeinernd: „Ich gebe Menschen an deiner Statt und Völker für dein Leben“.<sup>13</sup>

Auf diese Aussagen bezogen stellt Jes 45,14 unmißverständlich klar, daß die Völker, wie man nach der Lektüre von Jes 43 vielleicht meinen könnte, für Jahwe weder ein Bauernopfer zur Durchsetzung seiner Planung mit Israel noch als potentielle Gegner Gottes lediglich „ein Tropfen am Eimer, ein Stäubchen auf der Waage“ (Jes 40,15.17) sind, sondern ebenfalls ein Gegenstand der Heilssorge Jahwes, ja mehr noch: Sie sind ein integrierender Teil des Erlösungswerkes, das mit der Exilswende für Israel seinen Anfang genommen hat und das dazu dient, die Herrlichkeit Jahwes aller Welt zu offenbaren (Jes 40,5). Aus diesem Grund stehen die in Jes 43,3 zum Zeichen der souveränen Geschichtslenkung Jahwes genannten drei Völker hier beispielhaft für die Hineinnahme der ganzen Völkerwelt in das Heilshandeln Gottes.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Die Frohbotschaft von Gott als Schöpfer und Erlöser nach Jes 43,1–7, in: F. SEDLMEIER (Hg.), Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (FS R. MOSIS), Würzburg 2003, 131–151.

Dieses Heilshandeln wird in V. 14 aber nicht dem Gottesvolk als solchem, sondern, wie es die Form der Anrede in der 2. P.Sg. fem. nahelegt, dem das Jahwevolk verkörpernden Zion-Jerusalem mitgeteilt, das Jahwe nach dem Gericht als Ort seiner Offenbarungsgegenwart und Sitz seiner Königsherrschaft wieder angenommen hat und nun zum Kristallisationspunkt einer friedlichen Völkerwallfahrt erklärt. In einem weiteren, grundsätzlichen Sinn zieht die Ankündigung der Völkerwallfahrt die letzte Schlußfolgerung aus dem Erwählungshandeln Jahwes an Israel, das exemplarisch und mittlerisch konzipiert ist und das daher bereits mit der Berufung Abrahams zum Segen für alle Geschlechter der Erde (Gen 12,3) auf die Gewinnung der Völker für Jahwe ausgerichtet ist; denn für Israel „gehören Erwählung und Reich Gottes zusammen, nicht aber Erwählung und eigene Seligkeit“.<sup>14</sup> In einem engeren Sinn reflektiert die Aussage von der Völkerwallfahrt in V. 14 die Weltmächtigkeit Jahwes, wie sie Gegenstand der Jerusalemer Tradition ist, wo das Wirken des höchsten Gottes vom Zion her nicht nur Israel, sondern die gesamte Völkerwelt betrifft. Begründet wird diese Sicht mit der Bändigung des Chaos bei der Erstellung der Schöpfung und mit dem welterhaltenden Wirken Jahwes im geschichtlich-politischen Raum (Gen 14,18; Jes 51,9; Ps 46.48.76) sowie mit der Stiftung einer auf Huld, Treue, Recht und Gerechtigkeit beruhenden Lebensordnung (Ps 89,15).

Aus diesem Grund werden die Völker von Jahwe nicht nur zur Durchführung seiner Gerichte an Israel als Werkzeuge in Dienst gestellt (Jes 5,25–30; Jer 4,6; 25,9.14) oder wegen ihrer hybriden Selbstüberschätzung den Folgen ihres Frevels preisgegeben (Jes 10,5–15; 47,6; Sach 1,15), sondern stehen wie Israel in einer Geschichte der Führung mit Jahwe (Am 9,7), deren beider Linien jetzt zusammenlaufen. Nicht zuletzt deshalb werden zur Beschreibung für den Ortswechsel der Völker und den Wandel ihrer Einstellung in V. 14 Verben gebraucht, die im Kontext der israelitischen Wallfahrtsvorstellung eine Rolle spielen – *ʾabar* „hinüberziehen“ und *ḥalak ʾahʾrē* „hinter jemandem hergehen“ (Am 5,5; Ps 42,5; 84,7) –, womit sich die Schlußfolgerung nahelegt, daß Israels eigenes Wallfahren hier das Modell für die Hinwendung der Völker zu Jahwe ist.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Vgl. H. D. PREUSS, Theologie des Alten Testaments Bd. 2. Israels Weg mit JHWH, Stuttgart 1992, 307.

<sup>15</sup> In der Forschung wird die friedliche Völkerwallfahrt zum Zion mit verschiedenen Motiven der Jerusalemer Tradition in Verbindung gebracht: mit der Vorstellung einer Versammlung der Könige und Völker samt ihren Gaben vor Jahwe oder dem Jerusalemer König (Ps 47,10; 68,30 ff.; 76,11 ff.; 72,8–11); mit der Umwandlung der Vorstellung von einem die Gottesstadt bedrohenden Völkerkampf (Ps 46,7.10; 48,5 ff.; 76,4 ff.). Vgl. O. H. STECK, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem (ThSt 111), Zürich 1972; F. STOLZ, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem (BZAW 118), Berlin/New York 1970; W. H. SCHMIDT, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996 (§ 13).



Diese Übertragung entspricht ganz der Bedeutung, die der Vorgang der Wallfahrt für den Daseinsvollzug des offenbarungsgläubigen Israeliten hat. Von der deuteronomischen Zeit (Dtn 16,1–7) an datiert die Verknüpfung der Wallfahrt mit den drei Hauptfesten Israels (Mazzot-, Wochen- und Laubhüttenfest), an denen man vor Jahwe im Jerusalemer Tempel erscheinen und der heilsgeschichtlichen Führung Gottes in Gericht und Heil gedenken soll, eine Forderung, die auch in exilischer Zeit nicht suspendiert wurde. Man versammelte sich weiterhin am Ort des zerstörten Heiligtums (Jer 41,4–5) und stellte sich im Vollzug der Trauer- und Klageriten der Verborgenheit Gottes im Gericht, verbunden mit der Bitte um eine erneute Zuwendung Jahwes. Als sich nach der Exilswende das aus dem Gericht errettete Jahwevolk auf dem Zion versammelte und hiermit das Bekenntnis zu der erlösenden Gnade Jahwes verband, wurde das Wallfahren zum Sinnbild für die Führung Gottes bei der Wanderschaft Israels durch die Weltgeschichte und zu einem Hoffnungszeichen für die Vollendung der mit dieser Führung verbundenen Verheißungen. In diese Wanderung Israels auf ein eschatologisches Ziel hin werden sich nach der Ankündigung Jahwes in Jes 45,14 die Völker freiwillig eingliedern und dann Zion gehören, aber nicht „gehören“ im Sinn von Herrin und Knecht, sondern „angehören“ im Sinn der Zugehörigkeit und Gefolgschaft<sup>16</sup>, so wie vergleichsweise in Ps 87 Philister, Tyrer und Afrikaner sagen werden, daß sie in Zion, der Mutter der Völker, geboren seien (V. 5).

Dem widerspricht nicht, daß die Völker sich „in Ketten“ auf den Weg nach Zion machen, denn diese Kennzeichnung hat nicht in Umkehrung der Verhältnisse die Unterwerfung der Völker durch das Jahwevolk im Blick, sondern deren Selbstfesselung infolge fehlgeleiteter Vorstellungen, solange sie die letzte Freiheit einer von Gott geschenkten Selbstmächtigkeit noch nicht erreicht haben. Aber sie sind bereit, ihren Besitz und – wie es der Hinweis auf die hohe Statur der Sabäer als ein Sinnbild von Kraft nahelegt – ihre Fähigkeiten in den Dienst Zions und des Zionsgottes zu stellen. Denn angestoßen durch Jahwes Heilshandeln an Zion sind sie zur Erkenntnis der Einzigkeit und Einzigartigkeit des in Zion anwesenden Gottes gelangt: „Nur in dir ist Gott, und sonst gibt es keinen, überhaupt keine Gottheit“.

Hierbei ist zu beachten, daß die Völker Jahwe nicht im Sinn eines abstrakten Eingottglaubens bekennen. So wertvoll eine monotheistische Gotteserkenntnis auch ist, sie kann doch nicht ausschlaggebend sein für die Wahrheit einer Religion<sup>17</sup>; entscheidend ist vielmehr die einzigartige Wirklichkeit, die es bedingt, daß es außer dem Gott Israels keine Gottheit gibt, die diesen Namen verdient. Weil die Völker überschauen, was Israel in seiner Geschichte

<sup>16</sup> Vgl. HERMISSON (Anm. 9), 42.

<sup>17</sup> Zur Problematik vgl. auch J. MOLTSMANN, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffes, in: EvTh 62 (2002) 112–122.

sukzessiv erlebt hat: die Erwählung, die Führung in das Land der Verheißung, die Infragestellung der eigenen Existenz im göttlichen Gericht, den unerwarteten Neuanfang aufgrund der Treue Jahwes, stellt sich bei ihnen eine grundsätzliche Einsicht ein über das, was einen Gott zum Gott macht: die Selbstverpflichtung zu einem erlösenden Handeln, das zugleich mit dem erwählten Volk die Welt erneuern will. So ist ihre Stellungnahme, ermöglicht durch Jahwe und vermittelt durch Zion und sein Geschick, ein Bekenntnis zum Paradigma Israel, an dem die Völker Einblick in eine Führungsgeschichte Gottes mit dem Menschen erhalten, an der sich auch ihr Schicksal entscheidet. Weil es im Bekenntnis der Völker somit um eine grundsätzliche Einsicht in Gottes Wesen und Werk geht und nicht um einen formalen Übertritt zum Jahwismus, ist in Jes 45,14 von keiner Vorleistung der Völker und schon gar nicht von religiösen Aufnahmearten die Rede. Entscheidend ist vielmehr, auf welche Weise der Daseinsvollzug der Völker eine neue Richtung erlangen wird, dadurch nämlich, daß sie im Blick auf den Zionsgott und sein geschichtliches Handeln ihren eigenen Gottesbegriff reflektieren und in Frage stellen.

## B. Die Verborgenheit des Rettergottes

Auf das Bekenntnis der Völker folgt als prophetische Stellungnahme ein Ruf staunender Anbetung an die Adresse Jahwes: „Fürwahr, du bist ein Gott, der sich verbirgt, (du), Israels Gott, der Retter“ (Jes 45,15). Als Reaktion auf die voranstehend offenbarte Vollendung der Heilswende für Zion hat man diese Antwort vielfach als unpassend empfunden.<sup>18</sup> Und in der Tat scheint die Rede von einem sich verbergenden Gott da, wo er zuvor seinen Heilsplan enthüllt hat, obsolet zu sein. Ihre tiefe Berechtigung tritt erst zutage, wenn man erkennt, daß nicht in erster Linie das Ziel der Heilsplanung Gottes die Einsicht in die Verborgenheit Gottes bedingt, sondern vielmehr der Weg, auf dem Gottes Planung zur Vollendung gelangt.

Für das Verständnis des Verses ist zunächst die sprachliche Ausdrucksform in Rechnung zu stellen. Das hebräische Verbum *sātar* Hitpael in der Bedeutung „sich verbergen“ wird auf Gott bezogen im Alten Testament nur hier gebraucht. Dabei ist erstens die Intensivbedeutung<sup>19</sup> des Verbums zu beachten, derzufolge Gott selbst sich zu einem Verborgenen macht, er also in seiner Verborgenheit nicht dem Zwang der Verhältnisse erliegt, und zweitens die partizipiale Verwendung des Ausdrucks, die das Sichverbergen Gottes als ein kontinuierliches ausweist. In dieser Weltzeit ist Jahwe somit ein sich verber-

<sup>18</sup> Vgl. P. HÖFFKEN (Anm. 4), Das Buch Jesaja, 101; B. DUHM, Das Buch Jesaja (HK III/1), Göttingen 1902, 311.

<sup>19</sup> Vgl. zur Bedeutung des Hitpael GesK § 54e: „sich zu dem machen, was der Stamm-begriff aussagt“. Zum profanen Gebrauch vgl. 1 Sam 23,19; 26,1. So nach L. PERLITT, die Verborgenheit Gottes, in: H. W. WOLFF, Probleme biblischer Theologie (FS G. VON RAD), München 1971, 367–382.382.

gender Gott, aber – und das ist das Neue in Jes 45,15 –, seine Verborgenheit bedeutet für den Menschen nicht tragische Gottferne, sondern steht in einer dialektischen Spannung zu Jahwes Retterwirken. Da wo Jahwe als Retter manifest wird, ist er der sich verbergende Gott und umgekehrt da, wo Gott sich für den Menschen oft auch rätselhaft verbirgt, geschieht es nach dem Grundmaß seines Wesens als Retter.<sup>20</sup> Dabei ist er, wie es die Exilswende gezeigt hat, weder gebunden an bestimmte Voraussetzungen wie vergleichsweise die Schuldverhaftung des Menschen, noch läßt er sich mit dem Offenbarwerden seines Rettertums einordnen in den Ablauf einer Kausalkette und wird er in seinem Tun für den Menschen verfügbar, weshalb an anderer Stelle im Alten Testament der Psalmist mit Bezug auf die Errettung am Schilfmeer sagen kann: „Im Meer ging dein Weg, deine Pfade in gewaltigen Wassern, deine Spuren aber, sie blieben unkund“ (Ps 77,20).<sup>21</sup>

Dann aber stellt sich die Frage, warum die Erkennbarkeit Gottes in seinem Retterwirken verhüllt ist. Das hängt weder mit dem Unvermögen des erkennenden Menschen zusammen noch mit einem willkürlichen Beschluß Gottes, sondern damit, daß Jahwe in einer von Sünde verderbten Welt (vgl. Gen 3,1–24<sup>22</sup>) als Retter immanent wird und die Tiefe seiner Herablassung in diesem heilsgeschichtlichen Einsatz dazu führt, daß seine Anwesenheit für menschliche Augen zunächst verborgen ist. Wie dies näher zu verstehen ist, erhellt die Prophetie Deuterojesajas in drei bedeutsamen Selbstaussagen Jahwes über sein Retterwirken, die wie Kap. 45 im ersten Buchteil der Sammlung Deuterojesaja Kap. 40–48 stehen, wo es um den neuen Exodus aus Schuld und Gericht geht, mit dem die entscheidende Heilszukunft anbricht.

Die erste Aussage Jes 43,24 blickt auf das Verhalten Jahwes gegenüber Israel in der Vergangenheit zurück: „Du hast mich zum Knecht gemacht mit deinen Sünden, hast mir Mühe gemacht mit deinen Vergehen“. Dieses Gotteswort erfolgt antithetisch auf eine Anklage Israels, das sich trotz prunkvoller Gottesdienste mit seinem Gott keine Mühe gemacht hat und es an Gerechtigkeit als der unabdingbaren Voraussetzung für die erstrebte Gemeinschaft mit Gott hat fehlen lassen, wohingegen Jahwe in seinem heilsgeschichtlichen Einsatz, der Israel als Jahwevolk überleben ließ, die Schuldlast Israels mit der Tatkraft seiner Liebe als einen Knechtsdienst auf sich genommen und getilgt hat.

Daß Israel nur aufgrund dieser Herablassung Jahwes überlebt hat und weiterhin überleben wird, bringt die zweite Stelle Jes 46,3–4 zum Ausdruck:

<sup>20</sup> Vgl. PERLITT, Die Verborgenheit Gottes (Anm. 19), 382.

<sup>21</sup> So nach R. MOSIS, Reden und Schweigen. Psalm 77 und das Geschäft der Theologie, in: TThZ 108 (1999) 85–107.89.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen. Zur Traditionsgeschichte der Sündenfallerzählung von Gen 3, in: TThZ 109 (2000) 1–23.



„Hört auf mich, Haus Jakob und der ganze Rest des Hauses Israel, aufgerufen vom Mutterleib an, getragen vom Mutterschoß an. Ja, bis zum Greisenalter bin ich derselbe, und bis zum Grauhaar werde ich schleppen. Ich habe es getan und ich werde weiterhin tragen. Ja, ich werde schleppen und retten“. Hier wird eine Stilfigur verwendet, die auf den menschlichen Lebensbogen von Geburt bis zum Greisenalter Bezug nimmt und damit die Kontinuität des göttlichen Führungswillens eindrucksvoll veranschaulicht. Die Selbstverpflichtung Jahwes zur Rettung seines Volkes mit der Bereitschaft zu einem leidvollen Tragen und Ertragen läßt dabei den Weg des Kreuzes erahnen.<sup>23</sup>

Nach der dritten und entscheidenden Aussage vollendet sich die Verborgenheit Gottes in seinem Retterwirken in der Idealgestalt des innergeschichtlichen Mittlers, wie ihn die sogenannten Gottesknechtslieder schildern. Über diesen Mittler, der nicht nur für Israel, sondern für die erlösungsbedürftige Menschheit einen neuen Anfang setzt, heißt es im ersten Gottesknechtslied Jes 42,1.6: „Seht, mein Knecht, ich halte ihn, mein Erwählter, an ihm hat meine Seele Gefallen! Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt. Er bringt das Recht zu den Völkern hinaus ... Ich forme und bestimme dich zum Bund für das Volk und zum Licht für die Völker“. Um dieses Ziel zu erreichen geht der Knecht, wie es die nachfolgenden Gottesknechtslieder schildern, nicht eine Triumphstraße, sondern einen Leidensweg, in den er sich als Schmerzensmann bereitwillig und bis in den Tod ergibt. An der Gestalt dieses Knechtes, der in engster funktionaler Verbundenheit mit Jahwe das Leiden der Verkennung und Zurückstoßung um seiner Sendung willen erträgt, wird anschaulich, was Jes 45,15 als eine unverzichtbare Weise der Gotteserfahrung für diese Weltzeit interpretiert: Als *Immanuel*, der „Gott-mit-uns“, ist Jahwe der sich in seiner Hoheit verbergende Gott. Angesichts des Weges, den Gott in Solidarität mit dem Sünder geht und bei dem er sich bis zur Verwechselbarkeit verbirgt, kann ein solches Sichverbergen Gottes nicht zu einem Satz der Erkenntnistheorie, sondern nur zu einem Satz des Glaubens führen<sup>24</sup>: „Fürwahr, du bist ein Gott, der sich verbirgt, (du) Israels Gott, der Retter“.

### C. Ausblick auf die Vollendung in Jesus Christus

Was aus der Katastrophe des Exils entsteht, ist nicht Niedergang oder Zerfall. Vielmehr hat die Exilswende gelehrt, daß das Gericht zwar notwendige Folge der Schuld Israels war, aber zugleich auch Teil eines zunächst verborgenen göttlichen Planes, an dessen Ende Israel wiederhergestellt ist und die Völker

<sup>23</sup> Die Vorstellung Jahwes als eines Lastenträgers, der sein Volk in einer leidvollen Geschichte der Führung schleppt und rettet, begleitet von der deuteronomischen Zeit an die Glaubensreflexion Israels (vgl. Dtn 1,31; 32,9–12; Jes 63,9; Ps 68,20). Zur weiteren Ausführung der Problematik vgl. R. BRANDSCHEIDT, Tragen, schleppen und retten. Der Gott der Führung und die Entmachtung der Götzen nach Jes 46,1–7, in: TThZ 112 (2003) 1–18.

<sup>24</sup> Vgl. auch PERLITT, Die Verborgenheit Gottes (Anm. 19), 382.

Anteil am Heil bekommen.<sup>25</sup> So ist die Heilswende für Zion mit der Ankündigung der Völkerwallfahrt in Jes 45 auch ein Zeichen dafür, daß die Offenbarungsreligion Israels sich von nun an als Weltreligion versteht.

Es ist müßig zu fragen, wann sich die Völker zu dem ihnen nach V. 14 in den Mund gelegten Bekenntnis zur Einzigkeit Jahwes bereit finden werden. Der Text hat nicht ein historisches, sondern ein eschatologisches Aussageninteresse. Als ein solcher ist er aber keineswegs wirkungslos geblieben, sondern hat verpflichtend auf die Glaubenshaltung Israels eingewirkt und zu einer neuen Sicht des Heidentums geführt. Ungeachtet nämlich der negativen Erfahrungen mit den Völkern und der Tatsache, daß sie Jahwe (noch) nicht erkennen, sieht Israel in ihnen nicht eine *massa damnata*, sondern bekennt, daß auch die „Welt“ außerhalb Israels „immer schon und immer noch eine Welt von Gott her und auf Gott hin ist“.<sup>26</sup> Nicht ohne Grund begegnet darum der gottesfürchtige Heide, der dem Offenbarungswirken Jahwes aufnahmebereit gegenübersteht, als ein Topos in der nachexilischen Literatur (Jdt 5,5–21; Jon 1; vgl. 2 Kön 5), und bezeugen maßgebliche Texte die Umkehr und Aufnahme einzelner in die Jahwegemeinde (Jes 56,6 f.) oder halten die eschatologische Erwartung der Wallfahrt der Völker und ihrer Versöhnung mit Israel auch angesichts partikularistischer Versuchungen im Jahwevolk<sup>27</sup> wach (Jes 2,2–5; 19,11–25; 60; Ps 47,10).

Im Warten auf die volle Aufrichtung der Gottesherrschaft weiß Israel aber auch um die Möglichkeit einer Verblendung, weshalb der Schluß der kleinen Einheit Jes 45,14–17 von dem Scheitern der Götzenbildner spricht. Gemeint sind diejenigen, die einem im Kern materialistischen Denken verfallen sind, das sich religiös geriert, insofern der Götze ein Teil der den Menschen umgebenden und von ihm gleichsam sakral aufgeblähten Wirklichkeit ist, weshalb sich die Götzenbildner dem Heilswillen des wahren Gottes verweigern. So bleibt ihnen Jahwe schuldhaft verborgen und das Scheitern im Gericht ist unausweichlich. Das letzte Wort in Jes 45 ist aber nicht Verurteilung, sondern Bestätigung der vollendeten Rettung für alle, die sich aus Israel und den Völkern (V. 17b: „ihr“) zu Jahwe bekennen, womit noch einmal die Singularität des Heilsweges unterstrichen wird, den Jahwe den Völkern, vermittelt über sein Heilshandeln an Zion, eröffnet hat.

Die Zusammenführung der Völker mit Israel schreibt das Alte Testament in erster Linie der Anziehungskraft zu, die Jahwes Handeln an Israel ausübt.

<sup>25</sup> Vgl. HERMISSON (Anm. 9), 45.49.

<sup>26</sup> So R. MOSIS, *Welterfahrung und Gottesglaube. Drei Erzählungen aus dem Alten Testament*, Würzburg 2004, 59.

<sup>27</sup> Gegen partikularistische Tendenzen im Jahwevolk richtet sich das Buch Jona und führt dagegen die mit dem Schöpfertum Gottes verbundene Selbstverpflichtung Jahwes zum Erhalt und zur Rettung der ganzen Welt zufelde. Vgl. hierzu MOSIS, *Welterfahrung* (Anm. 26), 13–62.

Darum ist, auch wenn Israel sich als Zeuge Jahwes vor dem Forum der Weltöffentlichkeit versteht (Jes 43,10)<sup>28</sup>, damit kein aktiver Auftrag zur Mission verbunden. So bleiben die Jes 45 bestimmenden Sachverhalte offen für ein weiteres Zeugnis, ein neues Kommen Gottes, das Aufschluß über das Wie der Heilsvermittlung an die Völker erteilt und das dem Neuen Testament zufolge in Jesus Christus gegeben ist. Hiernach gilt die Sendung Jesu zwar zuallererst „den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24). Das ist aber nicht im Sinn der Einschränkung gedacht, sondern als Zeichen für den Anbruch der Endzeit und damit als Signal für die Völkerwelt, daß die Begründung des Gottesvolkes als ein weltumfassendes jetzt ihren Anfang nimmt. Dies entspricht der Botschaft von Jes 45 und der des Alten Testaments insgesamt, wonach es kein Heil für die Völker an Israel vorbei oder ohne Israel gibt.

Die das Retterhandeln Gottes bestimmende Dialektik von Verhüllung und Enthüllung betrifft auch und gerade das Wirken des irdischen Jesus, der das Gotteswort in Person und der Höhepunkt der Selbsterschließung Gottes ist. Zum Verständnis dessen gibt darum die Verklärung Jesu am Beginn seines Weges nach Jerusalem und in die Selbsterniedrigung am Kreuz (Mk 9 par.) den Jüngern Einblick in die Macht des mit Jesus kommenden Reiches und zugleich eine Orientierung für die Kreuzesnachfolge, denn der Jünger soll nicht nur Aufschluß erhalten über das Geheimnis Christi, sondern auch teilhaben an der Verborgenheit Gottes in ihm.

Daß Gott nicht losgelöst von dieser seiner Verborgenheit in Jesus Christus aller Welt in seiner Rettermacht offenbar wird (Mk 13,10; 14,9), zeigt auch das Bekenntnis des heidnischen Hauptmannes zur Gottessohnschaft Jesu bei dessen Tod, womit dieser zum Vertreter der zum Glauben gelangten heidenchristlichen Kirche unter dem Kreuz wird (Mk 15,39). Eine Aufgipfelung erfährt die Universalität des göttlichen Retterwillens jedoch im Taufbefehl des Auferstandenen. Was das alttestamentliche Gottesvolk für die Endzeit erwartete und für das es Zeuge Gottes in der Welt sein wollte, nämlich daß es eine Erlösung der Welt gibt, ist in Christus gegenwärtige Realität. Darum kann, anders als im Alten Testament, jetzt der Missionsauftrag gegeben werden, die ganze Welt in der Einheit der Liebe Christi zu verbinden: „Darum gehet hinaus zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; taufte sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,19). Wer immer in diesem Sinn Zeugnis ablegt und die Verborgenheit des Rettergottes in Jesus Christus zum Thema eines Religionsgespräches macht, dem wird sich auch

<sup>28</sup> Zur Weiterführung vgl. E. HAAG, Israel und David als Zeugen Jahwes nach Deuteroseja, in: F. DIETRICH und B. WILLMES (Hg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jes 45,7), Studien zur Botschaft der Propheten (FS L. RUPPERT), Würzburg 1998, 157–180.

die missionarische Wirkung erschließen, die – und hier schließt sich der Kreis – Paulus im ersten Korintherbrief in Aufnahme des Bekenntnisses der Völker in Jes 45,14 wünscht: „Wenn aber alle prophetisch reden und ein Ungläubiger oder Unkundiger kommt herein, dann wird ihm von allen ins Gewissen geredet, und er fühlt sich von allen ins Verhör genommen; was in seinem Herzen verborgen ist, wird aufgedeckt. Und so wird er sich niederwerfen, Gott anbeten und ausrufen: Wahrhaftig, Gott ist bei euch!“ (1 Kor 14,24–25).

## Psalm 80 und der Menschensohn

### Zur Vorgeschichte der Menschensohngestalt im Danielbuch

Die an Jahwe, den Gott Israels, gerichtete Bitte in Ps 80: „Halte deine Hand über den Mann deiner Rechten, den Menschensohn, den du für dich stark gemacht hast“ (V. 18), enthält ein bisher von der Exegese ungelöstes Problem, das sowohl die Identifizierung der hier angesprochenen Gestalt wie gleichzeitig auch den Sinn und die Bedeutung der zu ihrer Kennzeichnung gebrauchten Terminologie betrifft. Wer ist mit dem „Menschensohn“ gemeint? Ein König in Israel, womöglich Joschija von Juda? Warum aber gebraucht der Psalm hier die ungewöhnliche, als Titel für einen regierenden König im Gottesvolk unangemessene Bezeichnung „Menschensohn“? Gibt es – trotz gegenteiliger Beteuerung nahezu aller Erklärer<sup>1</sup> – möglicherweise nicht doch eine Beziehung zu der Menschensohngestalt im Danielbuch (Dan 7,13)? Und läßt sich dafür eine Erklärung finden? Der vorliegende Beitrag stellt sich dieser Aufgabe mit einem exegetischen Versuch zu Ps 80, bei dem der Traditionsgeschichte eine besondere Bedeutung zukommt.

#### I. Psalm 80: Literarische Gestalt

##### A. Beobachtungen zur Literarkritik

Als literarisch uneinheitlich präsentiert sich bereits der erste Abschnitt von Ps 80 (V. 2–4). Zwischen den Anrufungen Jahwes als Hirte Israels und Kerubenthroner (V. 2.3aα) einerseits und der anschließenden Bitte um das Aufgebot der Heldenkraft Gottes (V. 3aβ.b) andererseits ist nämlich außer einer formalen Unausgeglichenheit in der Diktion eine Schwerpunktverlagerung in der Thematik nicht zu übersehen. Während die an den Hirten Israels und Kerubenthroner gerichteten Anrufungen in zwei Nominalsätzen die der Glaubenserwartung Efraims, Benjamins und Manasses entsprechende Führungsmacht Jahwes zum Gegenstand haben und folgerichtig den Wunsch um Gehör mit der Manifestation des Lichtglanzes Jahwes verbinden, ist bei den folgenden zwei Imperativen die Aufmerksamkeit ganz auf eine aktuelle Bedrängnis gerichtet, deren Aufhebung den Einsatz der Heldenkraft Jahwes erforderlich macht. Auffällig ist sodann, daß die Anrufungen Jahwes als Hirte Israels und Kerubenthroner über die

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die Kommentare von E. ZENGER, Psalm 80, in: F. L. HOSSFELD / E. ZENGER, Psalmen 51–100 (HTK-AT), Freiburg 2000; K. SEYBOLD, Die Psalmen (HAT), Tübingen 1996; G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi II*, Bologna 1983; H. J. KRAUS, Psalmen (BK), Neukirchen-Vluyn 1978; F. DELITSCH, Die Psalmen, Leipzig 1894 (Nachdruck: Giessen – Basel 1984) und die Monographie von Th. HIEKE, Psalm 80 – Praxis eines Methodenprogramms (ATSAT 55), St. Ottilien 1997.



Stämmetrias als Hilfeempfänger in der dritten Person sprechen, wohingegen die Bitte um den Einsatz der Heldenkraft Gottes für die Beter in der ersten Person ergeht. Wie trotz dieser Schwerpunktverlagerung in der Thematik die beiden Aspekte des Themas dennoch miteinander zu vereinbaren sind, zeigt die den ersten Abschnitt abschließende Bitte an Gott um Hilfe zur Wiederherstellung des Volkes (V. 4), die kehrversartig im Laufe der Darstellung noch zweimal (V. 8.20) vorkommt. Da auch diese Bitte an Gott wie schon unmittelbar vorher die Bitte um den Einsatz der Heldenkraft Gottes in der ersten Person ergeht, ist hier offensichtlich ein Bearbeiter am Werk, der mittels Fortschreibung die Darstellung in der Grundschrift einer aktuellen Notsituation des Volkes und der darin beschlossenen Herausforderung angepaßt hat.

Literarisch uneinheitlich ist auch der zweite Abschnitt des Psalmes (V. 5–8), der wie schon der erste Abschnitt mit dem bekannten Kehrvers (V. 8) abgeschlossen wird. So gehören offenbar zur Grundschrift des Psalmes die inhaltlich und stilistisch durch den Gebrauch der dritten Person aufeinander bezogenen Aussagen, in denen die Frage nach dem Andauern des Strafgerichtes Jahwes an seinem Volk mit dem Hinweis verdeutlicht wird, daß Gott diesen Teil seines Volkes – gemeint ist konkret die Stämmetrias Efraim, Benjamin und Manasse – mit Leid überreich bedacht hat (V. 5 f.). Eine aktuelle Notsituation, wie sie der Kehrvers mit der Bitte um Wiederherstellung des Volkes zum Hintergrund hat (V. 4.8), bewegt dagegen die nachfolgende, den Sprecher mit den Betroffenen zusammenschließende (vgl. „uns“) Bemerkung über die Verspottung und Demütigung des Volkes durch seine ihm feindlich gesinnten Nachbarn (V. 7).

In der ersten Hälfte des dritten Abschnitts (V. 9–14) führt die Bildrede von dem durch Jahwe in Ägypten ausgehobenen und im Land der Verheißung neu eingepflanzten Weinstock Israel die Darstellung der Grundschrift fort, insofern hier die Unbegreiflichkeit des nicht enden wollenden Strafgerichtes Gottes an seinem Volk als Grund der vorangegangenen Klage (vgl. V. 5) zur Sprache kommt. Allerdings sind auch in diesem Teilabschnitt Unausgeglichenheiten und Spannungen in der Darstellung nicht zu übersehen. So geht die Bildrede von Israel als Weinstock nach der Darstellung der Landgabe (V. 9) zu einer Ausmalung und Beschreibung der Größe des Weinstocks über, die nicht mehr die Führungsgeschichte Jahwes mit Israel, sondern die Idealgestalt des Reiches Davids zum Maßstab hat (V. 10–12) und deshalb nicht mehr zur Grundschrift gehört. In der anschließenden Klage über die Preisgabe des Weinstocks Israel im Strafgericht seines Gottes (V. 13) kommt jedoch wieder die Grundschrift zu Wort, wie hier das nicht mehr zu der Idealgestalt des Reiches Davids passende Bild von dem Niederreißen der Umzäunung verrät. Nicht mehr zur Grundschrift gehört dagegen die Klage über das Abfressen des Weinstocks durch wildes Getier (V. 14), weil hier nicht mehr die Unbegreiflichkeit Jahwes, sondern – offenbar der aktuellen Notsituation entsprechend – das Israel demütigende Treiben seiner Feinde den Gegenstand der Darstellung bildet.

Den Auftakt zur zweiten Hälfte des dritten Abschnitts (V. 15–20) bildet die offenbar zur Grundschrift zählende Anrufung Jahwes der Heerscharen (vgl. V. 5) mit der Bitte um Aufmerksamkeit und Zuwendung für den Weinstock Israel (V. 15). Ebenfalls zur Grundschrift gehört auch die Weiterführung dieses Anliegens mit der Bitte um Festigung dessen, was einst die Rechte Jahwes gepflanzt hat (V. 16a). Die Fortsetzung dieser Bitte mit Blick auf den Sohn, den Jahwe für sich stark gemacht hat (V. 16b), ist jedoch als eine syntaktisch im Kontext sperrig eingefügte, im Wortbestand verkürzte und orthographisch leicht veränderte Variante zu der nachfolgenden Bitte anzusehen,

die den Mann der Rechten Jahwes im Blick hat (V. 18) und die offensichtlich zur Grundschrift gehört. Ebenfalls zur Grundschrift zählt der unmittelbar vorangehende Hinweis auf die Situation des dem Untergang nahen Volkes der Stämme Efraim, Benjamin und Manasse (V. 17). Nicht mehr zur Grundschrift, sondern zur Bearbeitung gehören dagegen das in der ersten Person abgefaßte Treueversprechen des Volkes (V. 19) und die in dem Kehrsvers geäußerte Bitte um Wiederherstellung des Volkes und Rettung durch Jahwe (V. 20).

Als Ergebnis der literarkritischen Beobachtungen ist festzuhalten, daß in Ps 80 eine Grundschrift vorliegt, die eine durchgehende Bearbeitung erfahren hat. Zur Grundschrift gehören: V. 2.3aα.5 f.9.13.15.16a.17f. und zur Bearbeitung V. 3aß.b.4.7f.10–12.14.19f. Eine glossenhafte Erweiterung liegt in V. 16b vor.

## B. Beobachtungen zur Formkritik

### 1. Die Grundschrift

Die Grundschrift von Ps 80 lautet in deutscher Übersetzung:

- 2 Du Hirte Israels, höre,  
der du Josef weidest wie eine Herde!  
Der du auf den Kerubim thronst, erscheine
- 3 vor Efraim, Benjamin und Manasse!  
Biete deine Heldenkraft auf  
und komm zur Rettung für uns!
- 5 Jahwe der Heerscharen<sup>2</sup>, wie lange noch raucht dein Zorn  
gegen das Flehen deines Volkes?
- 6 Du hast sie mit Tränenbrot gespeist  
und mit Tränen im Übermaß getränkt.
- 9 Einen Weinstock hast du aus Ägypten ausgehoben,  
Völker hast du vertrieben, ihn aber eingepflanzt.
- 13 Wozu hast du seine Zäune niedergerissen,  
daß ihn ausplündern alle, die des Weges vorüberziehen?
- 15 Jahwe der Heerscharen, blicke wiederum  
vom Himmel und sieh:  
Nimm dich dieses Weinstocks an
- 16 und festige, was deine Rechte gepflanzt hat!
- 17 Niedergebrannt (ist er) im Feuer, wie Kehrriech geworden;  
sie schwinden vor dem Drohen deines Angesichts dahin.

<sup>2</sup> Textkritisch ist hier anzumerken, daß die Anrede Jahwes mit *Jhwh* <sup>aa</sup>*lohim* in V. 5 und mit <sup>aa</sup>*lohim* / *s<sup>e</sup>ba'oth* in V. 15 offenbar mit der theologischen Tendenz des „elohistischen Psalters“ (Ps 42–83) und der dort üblichen Parallelisierung von Eigennamen und Gattungsbezeichnung bei der Erwähnung Jahwes zusammenhängt (vgl. ZENGER, s. Anm. 1, 31 f. und 452 ff.), daß aber im Einzelfall eine ausreichende Erklärung nicht immer möglich ist. In V. 5 und 15 ist jedoch mit HIEKE als höchstwahrscheinlich anzunehmen, daß hier <sup>aa</sup>*lohim* mechanisch den Eigennamen *Jhwh* ersetzt hat (s. Anm. 1, 24).



Wertet man den Hoheitstitel „Jahwe der Heerscharen“ in der Anrede Gottes (V. 5.15) als Struktursignal, dann gestaltet sich der Aufbau der Grundschrift so, daß im Anschluß an die Anrufung Gottes als Hirte Israels und Kerubenthroner, verbunden mit dem dringlichen Verlangen nach seiner Aufmerksamkeit und dem Aufleuchten seines Lichtglanzes (V. 2.3aα), zwei darauf bezogene gleich lange Hauptabschnitte folgen, die inhaltlich Ausdruck der Klage und der Bitte sind. Während der erste, mit dem Hoheitstitel „Jahwe der Heerscharen“ in der Anrede Gottes eingeleitete und von zwei Fragen gerahmte Hauptabschnitt im Hinblick auf die am Anfang genannten Stämme Efraim, Benjamin und Manasse die unbegreiflich lange Dauer der Auslieferung dieses Teilbereiches Israels an seine Feinde beklagt (V. 5 f.9.13), erfleht der zweite, ebenfalls mit dem Hoheitstitel „Jahwe der Heerscharen“ in der Anrede Gottes eingeleitete Hauptabschnitt in Anspielung an die Führungsgeschichte Jahwes mit Israel eine neue, heilvolle Zuwendung Gottes, durch die er das Werk, das einst seine Rechte vollbracht hat – die Einpflanzung des Weinstocks im Land der Verheißung – mit Hilfe des Mannes seiner Rechten wieder aufnehmen und festigen möge (V. 15.16a.17 f.). Kennzeichnend für den Spannungsbogen der Darstellung ist somit die auf die Führungsgeschichte Jahwes mit Israel gegründete Zuversicht, daß die neue Zuwendung Jahwes den sonst vom Untergang bedrohten Stämmen Efraim, Benjamin und Manasse eine sichere Zukunft in dem Stämmeverband Israels bringen möge. Dieser Zuversicht im Beten Ausdruck zu verleihen und so die hierauf bezogene Glaubenserwartung des Gottesvolkes zu stärken, ist daher das Ziel der Darstellung in der Grundschrift.

Die Form der Grundschrift weist, wie man leicht erkennt, die gattungstypischen Merkmale eines Volksklageliedes auf: die Anfrage an Gott, weshalb er sich trotz der Bittgebete seines Volkes immer noch im Zorn offenbart (V. 5), das Stöhnen der von Unterdrückung und Entbehrung Gequälten (V. 6), der Aufschrei der im Land an Ausbeutung und Plünderung Ausgelieferten (V. 13) und schließlich die Bitte um eine den Untergang abwehrende Zuwendung Jahwes (V. 15.16a.17 f.). Auffällig an der Form des Volksklageliedes ist allerdings im vorliegenden Fall, daß alle Aussagen das Leidensschicksal der am Anfang genannten Stämme Efraim, Benjamin und Manasse betreffen und daß die Beter, wie der distanzierende Gebrauch der dritten Person in der ganzen Darstellung verrät, trotz aller Bekundung ihrer Solidarität mit den Betroffenen nicht mit ihnen identisch sind. Was vielmehr die Beter bei ihrer Klage bewegt, ist, wie schon die Intention der Darstellung erkennen ließ, ein Israel als Stämmeverband berührendes Interesse. Dessen Wohlergehen und Entfaltung dient die mit Zuversicht erbetene Zuwendung Jahwes, deren Voll-

zug mit Hilfe eines von ihm bestellten Retters erfolgt. Allem Anschein nach befinden sich daher die Beter an dem für diesen Stämmeverband zentralen Heiligtum, worauf auch die Anrufungen Jahwes am Anfang verweisen. Die Funktion dieser am Heiligtum vorgetragenen Volksklage besteht somit in der Weckung und Vertiefung der Anteilnahme ganz Israels an einem Geschehen, das innerhalb der Führungsgeschichte Jahwes mit seinem Volk eine Wendung verheißt.

## 2. Die Bearbeitung

A. Die bearbeitete Grundschrift lautet in deutscher Übersetzung<sup>3</sup>:

- 2 Du Hirte Israels, höre,  
der du Josef weidest wie eine Herde!  
Der du auf den Kerubim thronst, erscheine  
3 vor Efraim, Benjamin und Manasse!  
*Biete deine Heldenkraft auf  
und komm zur Rettung für uns!*  
4 *Jahwe der Heerscharen<sup>4</sup>, stelle uns wieder her  
und laß leuchten dein Angesicht, dann werden wir gerettet.*  
5 Jahwe der Heerscharen, wie lange noch raucht dein Zorn  
gegen das Flehen deines Volkes?  
6 Du hast sie mit Tränenbrot gespeist  
und mit Tränen im Übermaß getränkt.  
7 *Du machst uns zum Zankapfel für unsere Nachbarn,  
und unsere Feinde spotten über uns.*  
8 *Jahwe der Heerscharen, stelle uns wieder her  
und laß leuchten dein Angesicht, dann werden wir gerettet.*  
9 Einen Weinstock hast du aus Ägypten ausgehoben,  
Völker hast du vertrieben, ihn aber eingepflanzt.  
10 *Du hast Raum gemacht vor ihm her,  
so daß er Wurzeln schlug und das Land erfüllte.*  
11 *Berge wurden von seinem Schatten bedeckt  
und Zedern Gottes von seinen Zweigen.*  
12 *Er dehnte aus seine Äste bis ans Meer  
und bis zum Strom seine Triebe.*  
13 Wozu hast du seine Zäune niedergedrückt,  
daß ihn ausplündern alle, die des Weges vorüberziehen?  
14 *Daß ihn abfrißt der Eber aus dem Wald  
und ihn abweidet das Feldgetier?*

<sup>3</sup> Der Anteil der Bearbeitung ist *kursiv* gedruckt.

<sup>4</sup> Textkritisch gilt für die Anrede Jahwes in dem Kehrsvers V. 4.8.20 das Gleiche wie für den Titel „Jahwe der Heerscharen“ in V. 5 und 15. Vgl. dazu Anm. 2. Mit HIEKE ist jedoch anzunehmen, daß die Gottesbezeichnung in dem Kehrsvers durchgehend „Jahwe der Heerscharen“ gelautet hat (s. Anm. 1, 24f.).

- 15 Jahwe der Heerscharen blicke wieder  
vom Himmel herab und sieh:  
Nimm dich des Weinstocks an
- 16 und festige<sup>5</sup>, was deine Rechte gepflanzt hat.
- 17 Niedergebrannt (ist er) im Feuer, wie Kehrlicht geworden;  
sie schwinden vor dem Drohen deines Angesichts dahin.
- 18 Deine Hand sei über dem Mann deiner Rechten,  
dem Menschensohn, den du für dich stark gemacht hast.
- 19 *Wir werden von dir nicht mehr weichen.*  
*Erhalt uns am Leben, und wir rufen deinen Namen an.*
- 20 *Jahwe der Heerscharen, stelle uns wieder her*  
*und laß leuchten dein Angesicht, dann werden wir gerettet.*

Wertet man die auffällige Wiederholung des Kehrverses (V. 4.8.20) in der Endgestalt des Psalmes als Struktursignal, dann gliedert sich die Darstellung deutlich in drei Hauptabschnitte (V. 2–4.5–8.9–20), deren erster und zweiter jeweils vier und deren dritter zwölf Doppelstichen zählt. Während der erste Hauptabschnitt das Kommen Jahwes nicht mehr nur für Efraim, Benjamin und Manasse, sondern offensichtlich, wie die Einbeziehung der Beter in den Kreis der Betroffenen anzeigt (vgl. V. 3), für ganz Israel erlebt, weil mittlerweile die gleiche Notlage für alle eingetreten ist (V. 2–4), weitet der zweite Hauptabschnitt die Leidenszeit der drei am Anfang genannten Stämme ebenfalls auf ganz Israel aus (V. 5–8). Im Gegensatz zu der in diesen beiden Hauptabschnitten vorgenommenen Ausweitung des Blickes auf die inzwischen ganz Israel betreffende Notlage und in Weiterführung der im Kehrvers schon zweimal ausgesprochenen Bitte um Rettung durch Jahwe (V. 4.8) faßt der dritte Hauptabschnitt abschließend die Wiederherstellung ganz Israels ins Auge: Nachdem die Darstellung zunächst die Landgabe an Israel in ihrer Idealgestalt aufgezeigt (V. 9–12) und die Auslieferung des Gottesvolkes an Unterdrücker und Plünderer als ein das Eingreifen Jahwes herausforderndes Geschehen (V. 13–16a) vorgeführt hat, folgt abschließend ein Ausblick auf die Wiederherstellung Israels unter der Mitwirkung eines von Gott eigens dafür bestellten Retters und auf der Grundlage eines Treueversprechens, das jeden künftigen Abfall von Jahwe kategorisch ausschließt (V. 17–20). Kennzeichnend für den Spannungsbogen im Aufbau des Psalmes ist eine im Vergleich zur Grundschrift deutlich spürbare Intensivierung der Aussagen: einmal dadurch, daß die Notlage der anfangs genannten drei Stämme Efraim, Benjamin und Manasse als ein ganz Israel heimsuchendes Unheil erscheint, und sodann durch die Ausweitung der diesem Umstand entsprechenden Zukunftserwartung, wonach es jetzt nicht mehr um die Überwindung der Notlage von

<sup>5</sup> Nach HIEKE braucht MT nicht geändert zu werden; denn *kannah* ist Imperativ zu *knn* q. (als Nebenform zu *knn* pol. mit *energicus*-a(h)). So ergibt sich eine Parallele zu *pqd* in V. 15b, und außerdem wird die Lesart durch die LXX gestützt (s. Anm. 1, 29 f.).

Efraim, Benjamin und Manasse durch Rückführung in den Stämmeverband des Gottesvolkes geht, sondern um ein Rettungsgeschehen grundsätzlicher Art, das die Wiederherstellung Israels nach einem die Beter bewegenden Ideal zustandebringt. Die Intention der Darstellung in der Endgestalt des Psalmes zielt darum auf die Stärkung des Glaubens in einem durch die aktuelle Notlage niedergeschlagenen, aber immer noch ganz von dem alten Ideal eines Gottesvolkes bewegten Israel, das als Stämmeverband unter einem von Jahwe bestellten Retter geeint ist.

Formkritisch weist auch die Endgestalt von Ps 80 die gleichen gattungstypischen Merkmale des Volksklageliedes auf wie die Grundschrift, nur mit dem Unterschied, daß die bei der Strukturbeschreibung festgestellte Intensivierung den Aussagen eine besondere Dringlichkeit verleiht. Wie nämlich der für die Bearbeitung kennzeichnende Gebrauch der ersten Person in den Aussagen zeigt, verfolgen die Beter nicht mehr wie noch in der Grundschrift mehr oder weniger distanziert das Leidensschicksal der Stämme Efraim, Benjamin und Manasse; vielmehr erleben sie jetzt existentiell ein Israel als Ganzes heimsuchendes Unheilsgeschehen, das die Einpflanzung des Weinstocks Israel im Land der Verheißung radikal bedroht. Das Flehen der Beter gipfelt daher in der Bitte um die Wiederherstellung jenes Zustandes, den die Beter der Grundschrift als ein durchaus zu realisierendes Ideal angesehen hatten. Das Volksklagelied in der Endgestalt von Ps 80 ist daher, wie man vermuten darf, Ausdruck eines trotz gegenteiliger Erfahrung immer noch ungebrochenen Glaubens, der das Ideal eines vereinten Stämmeverbandes Israel unter einem von Jahwe bestellten Retter nicht aus den Augen verloren hat.

## II. Psalm 80: Theologische Aussage

### A. Semantische Analyse

Die im Alten Testament singuläre Anrufung Jahwes als Hirte Israels, der Josef wie eine Herde geleitet (V. 2a), greift eine im Alten Orient breit belegte Tradition auf, die Gottheiten und Könige mit dem Hirtentitel versah, um Hirt und Herde als bildhafte Umschreibung für das Verhältnis von Herrscher und Untertanen zu gebrauchen. Obwohl im Alten Testament das Hirtenleben oft zu anschaulicher Darstellung gelangt, hat Israel den Hirtentitel nur zögerlich auf die Leitungsfunktion seiner Könige und nicht zuletzt auch seines Gottes Jahwe übertragen. Jedenfalls gibt es keinen Nachweis dafür, daß die Bezeichnung „Hirt“ je als Titel für einen regierenden König Israels Anwendung gefunden hat<sup>6</sup>. Der Grund für diese auffällige Zurückhaltung ist wahrscheinlich darin zu sehen, daß die für den Hirtentitel konstitutiven Merkmale wie Schutz,

<sup>6</sup> Vgl. G. WALLIS, Art. *rāʾāh*, in: ThWAT VII, 566–576; HIEKE (s. Anm. 1) 334–346.



Führung und Ernährung sowie die Lebenseinheit des Hirten mit seiner Herde im Jahweglauben eine Übertragung auf das Verhältnis von Gott und Volk und entsprechend auch auf das Gegenüber von Herrscher und Untertanen nicht ohne weiteres erlaubte. Einzig und allein unter Wahrung der Transzendenz Jahwes und nur im Horizont der Führungsgeschichte dieses Gottes mit Israel war dies, angestoßen durch eine heilsgeschichtliche Erfahrung, der Fall.

Angesichts dieses Befundes überrascht es daher nicht, daß im Alten Testament mehr als das nominalisierte Partizip *ro'eah* „Hirt“ das Verbum finitum *rā'ah* in der Bedeutung „weiden“ Eingang gefunden hat. So ist zwar der Hirtentitel für Jahwe außerhalb von Ps 80 nur selten und in relativ späten Zeugnissen belegt (Gen 48,15; 49,24; Ps 23,1), die allesamt über den Ursprung und die Bedeutung der Anrufung Jahwes als Israels Hirt keine nähere Erklärung bieten. Als weiterführend erweist sich jedoch ein Blick auf Aussagen der Prophetie, wo die mit der Hirtenvorstellung verbundene Tätigkeit der Repräsentanten Jahwes in Israel kritisch beurteilt wird. So beklagt Jeremia, daß die Hirten im Gottesvolk Jahwe untreu geworden seien (Jer 2,8), ja, daß sie die Schafe seiner Weide zugrunde gerichtet, versprengt und zerstreut hätten, ohne sich um sie zu kümmern (Jer 23,1–4). Ähnlich sieht auch Ezechiel das Versagen der Hirten seines Volkes, wobei seine Darstellung sich zu einem Überblick über die ganze Königszeit ausweitete. Objektiv und realistisch schildert er zunächst die Macht der Hirten als Verfügungsgewalt über den Ertrag der Herde im Verzehren von deren Milch und Fleisch sowie in dem Gebrauch der Wolle für die Kleidung. Doch muß diesem Recht, wie der Prophet betont, auch die Sorge für das Wohlergehen der Herde und das Eintreten für sie in Todesgefahren entsprechen. Weil die Hirten dieser Verpflichtung nicht nachgekommen sind, trifft sie die unehrenhafte Absetzung im Gottesgericht (Ez 34,1–10).

Im Anschluß an das Gericht über die Hirten wird jedoch Jahwe selbst in Übereinstimmung mit seiner auch am Unheilstag durchgehaltenen Treue sich der verwahrlosten Herde annehmen und sie als ihr wahrer Hirt in das Land der Verheißung führen, wo als Repräsentant dieser Heilszuwendung ein neuer David Hirt und Fürst dieser Herde ist (Ez 34,11–16.23 f.; 37,24 f.). Die Herde ist nämlich, wie ein nachexilisches Prophetenwort betont, der Erbbesitz Jahwes, an dem er die nach dem Auszug Israels aus Ägypten fällige Landgabe durchführt und so die alte Verheißung erfüllt (Mi 7,14). Gleichgültig ob es sich dabei um die Rückführung der Exulanten in einem neuen Exodus handelt (Jes 40,11) oder ob es um die Heilserwartung der einzelnen Frommen geht (Ps 23,1): in jedem Fall garantiert die Heilsinitiative Jahwes die Wirksamkeit seiner Hirtensorge bei der Führung Israels zur Vollendung.

Überblickt man diese Äußerungen der Prophetie über die Repräsentanten Jahwes in der Leitung des Gottesvolkes, dann fällt auf, daß diese alle als schlechte und verantwortungslose Hirten bezeichnet werden, obwohl „Hirt“,

wie bereits gesagt, niemals Titel eines regierenden Königs in Israel gewesen ist. Die Hirtenvorstellung als Maßstab zur Kennzeichnung der Pflichten eines Repräsentanten Jahwes im Gottesvolk ist daher offensichtlich nicht in der Konzeption seines Königtums verankert und erst recht nicht, wie man hinzufügen darf, aus der Praxis des Alten Orients entlehnt. Der Ursprung der Hirtenvorstellung als Maßstab für die Leitungsgewalt im Gottesvolk liegt vielmehr im Jahweglauben selbst (2 Sam 5,2). Zum Ausdruck kommt diese Auffassung in den Aussagen der Prophetie über die Neuordnung des Hirten­tums in Israel aufgrund einer eschatologischen Heilsinitiative Jahwes, der sich dabei als der wahre Hirt seines Volkes offenbart und zur Darstellung dieses Geschehens nur einen einzigen Repräsentanten kennt: den neuen David. Traditionsgeschichtlich wurzelt der hier aufgezeigte Befund in der vorstaatlichen Zeit Israels, näherhin in der Auffassung des Jahweglaubens, daß Gott nach der Herausführung Israels aus Ägypten dem Volk zu seiner weiteren Entfaltung einen Lebensraum in Kanaan verschafft hat.

Die Antwort auf die Frage, wann und unter welchen Umständen diese Tradition ihren Niederschlag in Ps 80 gefunden hat, ergibt sich aus der Untersuchung des Kontextes am Anfang des Psalmes. Zunächst verdient dort der Umstand Beachtung, daß die einleitende Bitte um Gehör sich an Jahwe, den Hirten Israels, wendet und daß diese Anrufung im Parallelismus des Verses mit dem Hinweis auf Jahwe verdeutlicht wird, der Josef wie eine Herde geleitet (V. 2a). „Israel“<sup>7</sup> als überlieferte Bezeichnung einer vorstaatlichen Stämme­föderation in Kanaan wurde nach der Konstituierung des davidisch-salomonischen Reiches und seiner politischen Trennung in zwei Teile zum Namen des dabei neu entstandenen Nordreiches und damit zu einem staatsrechtlichen Begriff, der fortan exklusiv im Gegenüber zu dem Südreich Juda gebraucht wurde. Da gleichzeitig jedoch die Vorstellung der vorstaatlichen Föderation weiterbestand, konnte „Israel“ sowohl ein staatsrechtlicher Terminus wie auch ein mit religiöser Würde belegter Name sein. Neuen Glanz erhielt der letztere Aspekt des Namens „Israel“<sup>8</sup> als gegen Ende des 7. Jh. v. Chr. in Juda der König Joschija den Machtverlust des Großreiches Assur dazu benutzte, größere Teile des ehemaligen Nordreiches Israel zu annektieren und innerhalb der angepeilten Grenzen des alten davidisch-salomonischen Reiches Israel als Zwölfstämmevolk wiederaufleben zu lassen. Stellt man in Rechnung, daß die von Joschija annektierten Provinzen *Samerina* und *Magiddū* geographisch das Siedlungsgebiet des Hauses Josef umfaßten, des größten und bedeutendsten Stammes im Nordreich, und daß Ps 80 die gleiche verkürzte Ausdrucksweise „Josef“ wie in Ps 77,16 und 81,5f. beim Rückblick

<sup>7</sup> Vgl. H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen I (ATD-Erg. 4,1), Göttingen 1984.

<sup>8</sup> Vgl. H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen II (ATD-Erg. 4,2), Göttingen 1985.

auf diese Zeit gebraucht, dann versteht man, warum bei der Anrufung Jahwes als Hirt des Gottesvolkes der alte Würdenname Israel im Parallelismus mit Josef als Objekt der Hirtensorge Jahwes gebraucht werden konnte. In beiden Fällen stand im Hintergrund die durch die Emanzipations- und Annexionspolitik des Königs Joschija angestrebte Restauration des alten Zwölfstämmevolkes Israel in seiner Eigenschaft als auserwähltes Gottesvolk.

Die zweite Gottesanrufung am Anfang von Ps 80 ist an Jahwe, den Kerubenthroner, gerichtet und bittet ihn um sein Erscheinen im Lichtglanz (V. 2b). Zur Herkunft und Deutung des Titels Kerubenthroner ist zweierlei zu beachten: einmal die offenbar aus Kanaan stammende Verbindung Jahwes mit Kerubim, die als Personifikation der Gewitterwolken die Durchsetzungsmacht Baals verdeutlichten und daher als Bild für das Engagement Jahwes bei der Landnahme eingesetzt werden konnten (Ps 18,21), und sodann die Beziehung zur Gotteslade als Ort der Offenbarungsgegenwart Jahwes bei der Führung seines Volkes in das Land der Verheißung. Möglicherweise hat, an diese Gegebenheiten anknüpfend, die Zuweisung des Titels Kerubenthroner an die Lade erstmals in Schilo stattgefunden (1 Sam 4,4). Auf jeden Fall hatte die Überführung der Lade nach Jerusalem (2 Sam 6,2) zur Folge, daß der Titel Kerubenthroner zum Hoheitstitel Jahwes als Gott der Lade wurde (2 Sam 19,35; Ps 99,1) und dort eine entsprechende Ausgestaltung des Aufstellungsortes der Lade erforderlich machte (1 Kön 6,23–28).

An Jahwe, den Kerubenthroner, richtet sich die Bitte um das Aufscheinen seines Lichtglanzes vor Efraim, Benjamin und Manasse (V. 2b.3aα). Mit Jahwe als Subjekt beschreibt die zum Umkreis der Theophanievorstellung gehörende Terminologie des Aufscheinens (*jāpaʾ* hif.; vgl. auch *zārahʾ* und *nāgāh*) das Kommen Jahwes mit dem Bild eines Lichtphänomens, dessen Aussageabsicht eindeutig ist<sup>9</sup>. Denn gleichgültig, ob es sich um das Kommen Jahwes bei der Führung seines Volkes vom Sinai in das Land der Verheißung (Dtn 33,2), um die auf Zion manifestierte Lichterscheinung Gottes beim Einschärfen der Bundesweisung an die Frommen (Ps 50,2) oder gar um das Auftreten Jahwes als Gott der Lade zum Schutz der Gerechten (Ps 94,1) handelt: immer geht es, wie das offensichtlich in der Ziontradition beheimatete und als Heilsmetapher vielfach gebrauchte Bild eines Lichtphänomens anzeigt, um die Durchsetzung des Herrschaftsanspruches Jahwes in einem Heilsgeschehen für Israel.

Das Aufscheinen des Lichtglanzes gilt in Ps 80 Efraim, Benjamin und Manasse (V. 3aα). Für diese Stämmetrias findet sich im Alten Testament kein spezifischer Sprachgebrauch. Weder läßt sich eine feste Gruppenfolge herausarbeiten noch liegen typische Kontexte vor. Sucht man nach einem Schlüssel zur Deutung der Stämmetrias und ihrer Zitierung in Ps 80, dann empfiehlt es

<sup>9</sup> Vgl. C. BARTH, Art. *jāpaʾ*, in: ThWAT III, 790–795.



sich, der geographischen Lage dieser Stämme und ihrer politischen Zugehörigkeit Aufmerksamkeit zu schenken<sup>10</sup>. Während Efraim, Benjamin und Manasse geographisch und politisch eindeutig zum Nordreich Israel zählen, ist die Zugehörigkeit Benjamins zu diesem Teil Israels umstritten. Geographisch geht es bei Benjamin um das Gebiet zwischen Efraim und Jerusalem, das sich zur Zeit des Propheten Hosea, und das heißt in der Endphase des Nordreiches Israel, in dessen Machtbereich befand und es auch blieb bis zum Fall Samarias. Angesichts der Tatsache, daß damals in der Endphase des Nordreiches Israel, näherhin in der Zeit zwischen dem Feldzug Tiglatpileasers III. (733 v. Chr.) und dem Fall Samarias (722 v. Chr.), das Territorium von Efraim, Benjamin und Manasse ein selbständiges politisches Gebilde war und sich als solches in einer verzweifelten Lage befand, haben immer wieder Erklärer diese historische Konstellation als Hintergrund für die Anrufungen Jahwes in Ps 80 angesehen<sup>11</sup>. Dies entspricht jedoch nicht der Aussageabsicht des Textes. Denn abgesehen davon, daß in dem Chaos der Endphase des Nordreiches Israel eine Abfassung von Ps 80 höchst unwahrscheinlich ist, geht es bei der Bitte um das Aufscheinen des Lichtglanzes Jahwes in Ps 80 nicht einfach um die Aufhebung einer Not, sondern auch um eine Wende zum Heil im Sinne der Durchsetzung von Jahwes Herrschaftsanspruch in seinem Volk. Deshalb empfiehlt es sich, zur Deutung der fraglichen Anrufungen Jahwes nicht die Endphase des Nordreiches Israel, sondern den Untergang der Großmacht Assur in Betracht zu ziehen, weil damals die Rückgewinnung der mit den Provinzen *Samerina* und *Magiddū* geographisch deckungsgleichen Territorien von Efraim, Benjamin und Manasse auf dem Programm der Annexionspolitik des Königs Joschija stand. Denn das war in den Augen der Frommen die lang ersehnte Wende zum Heil (vgl. Jes 9,1).

Den Anrufungen Jahwes am Anfang von Ps 80 hat der Bearbeiter noch die Aufforderung hinzugefügt, Gott möge seine Heldenkraft aufbieten und den Betern seine Retterhilfe gewähren (V. 3aß.b). Offensichtlich hat sich gegenüber der Grundschrift die Situation in Juda so verändert, daß die Beter sich jetzt mit den Stammesbrüdern im Norden zu einem ganz Israel angehenden Hilferuf zusammenschließen können. Aufschlußreich für die Identifizierung dieser Not ist die dem Hilferuf zugrundeliegende Terminologie. Sowohl die Redeweise vom „Aufbieten“ *ʿorērah* der Hilfe (Ps 44,24; Jes 10,26) wie auch deren Kennzeichnung als „Heldenkraft“ (*gēburāh*) Gottes (Dtn 3,24; Ps 71,18; 89,14) bei der „Hilfeleistung“ (*jēšūʾah*) für Israel (Ex 14,13; Ri 6,37; 1 Sam 7,8) weisen auf die Führungsgeschichte Jahwes mit Israel hin, wie sie das Gottesvolk vom Auszug aus Ägypten bis zur Inbesitznahme des Landes der Verheißung erlebt hat. Im Kontext dieser Führungsgeschichte hat die Hil-

<sup>10</sup> Vgl. HIEKE (s. Anm. 1), 357–360.

<sup>11</sup> So auch HIEKE (s. Anm. 1), 360 und ZENGER (s. Anm. 1), 457.

feileistung Jahwes für Israel immer den Charakter einer Rettung gehabt, durch die Gott den Widerstand beseitigt hat, der sich Israel auf dem ganzen Weg in das Land der Verheißung und damit letzten Endes Jahwe und seiner Heilsplanung entgegenstellte. Diesen übergeordneten Aspekt der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel läßt auch der Hinweis auf die Beter des Verses erkennen (*lānu*). Nicht mehr das Schicksal der drei Stämme des Nordreiches allein, sondern ganz Israels, Juda eingeschlossen, rückt jetzt in den Mittelpunkt des Interesses und wird damit Objekt der Retteroffenbarung Jahwes. Das heißt aber, daß die Bearbeitung von Ps 80 die Zeit nach Joschija im Blick hat.

In dem innerhalb der Bearbeitung von Ps 80 als Abschluß des ersten Abschnittes eingesetzten Kehrvers (V. 4) erleben die Sprecher der unmittelbar vorher geäußerten Bitte eine nicht näher bezeichnete Wiederherstellung und fügen zur Verdeutlichung ihres Anliegens hinzu, Gott möge mit dem Aufleuchten seines Angesichtes ihnen Rettung verschaffen. „Wiederherstellung“ (*šub hif.*) meint hier nicht die Wiederbesiedelung des Landes und die Einweihung des Zweiten Tempels nach dem Exil, weil der Psalm nirgends die Katastrophe Jerusalems und das Ende der Monarchie erwähnt. Auch kann Wiederherstellung nicht die Wiederkehr des davidisch-salomonischen Reiches meinen, weil die am Anfang geäußerte Fürbitte für Efraim, Benjamin und Manasse nur einen Teil des ehemaligen Nordreiches im Blick hat. Das Objekt der erflehten Wiederherstellung muß vielmehr aus der Intention der Gottesanrufungen vom Anfang des Psalms und ihrem bisher schon erkannten historischen Hintergrund erschlossen werden. Beachtet man nämlich, daß der Kehrvers als Werk des Bearbeiters erst nach dem Tod des Königs Joschija, aber noch vor der Katastrophe Jerusalems und dem Ende der Monarchie entstanden ist, dann greift die Bitte um Wiederherstellung das Anliegen der Restaurationspolitik des Königs Joschija auf, der letzten Endes alle seinen Emanzipations- und Annexionsbemühungen dienten, nämlich der Wiederherstellung Israels als Zwölfstämmevolk im Land der Verheißung. Zur Realisierung dieses Programms bedurfte es aber der mit dem Aufleuchten des Angesichtes Jahwes umschriebenen Wende zum Heil (vgl. Num 6,25; Ps 31,17; 67,2; 119, 135; Dan 9,17), aber vorher auch noch der Hilfeleistung einer Retteroffenbarung Jahwes.

Voller Ungeduld wenden sich in der Darstellung der Grundschrift die Beter an Jahwe und fragen ihn nach dem Ende seines Zornes, der im Strafgericht am Nordreich Israel den Bewohnern Leiden im Übermaß beschert hat und der trotz des Flehens der Beter immer noch anhält (V. 5 f.). Die aus vielen Klage-  
liedern bekannte Frage nach der Dauer einer Unheilszeit weist im vorliegenden Fall einige Besonderheiten auf. Ausdrücklich ist die in der Grundschrift unmittelbar an die Gottesanrufungen anschließende Frage an Jahwe der Heerscharen gerichtet, dessen Hoheitstitel hier die Macht zur Durchsetzung seines Herrschaftsanspruches beschwört. Anschaulich beschreibt daher das

Bild des rauchenden, feuerspeienden Berges (Ps 104,32; 144,5) den Zornesausbruch Jahwes (Dtn 29,19), in dessen Verlauf er das Nordreich Israel mit Leiden überhäuft hat. Trotz des Flehens der Beter hält dieser Zornesausbruch immer noch an. Beachtet man, daß „Bittgebet“ (*t<sup>e</sup>pillāh*) immer das kultisch formalisierte rituelle Gebet einer feiernden Gruppe meint<sup>12</sup> und daß im vorliegenden Fall diese Gruppe, wie die Darstellung in der dritten Person beweist (vgl. V. 6), offensichtlich das Leid einer anderen, ihr jedoch nahestehenden Gruppe beklagt, dann legt sich der Schluß nahe, daß die Situation der Beter mit derjenigen der Beklagten zwar in einem engen historischen Zusammenhang steht, aber nicht mit ihr identisch ist. Das heißt: die Beter der Grundschicht beklagen im Tempel zu Jerusalem, worauf die Gottesanrufungen am Anfang des Psalmes (V. 2.3aa) und der Hoheitstitel Jahwe der Heerscharen (V. 5) verweisen, das Los der schon so unerträglich lange unter der Oberherrschaft Assurs leidenden Nordreichbewohner von Efraim, Benjamin und Manasse, deren Wiedervereinigung mit dem Süden das Gottesvolk in Juda erfleht.

Eine völlig veränderte Situation hat wieder die Bearbeitung der Grundschicht im Blick, wenn sie – in Anknüpfung an die Not der Stämme Efraim, Benjamin und Manasse (V. 5 f.) – die Beter feststellen läßt, daß Jahwe sein Volk zum Zankapfel seiner Nachbarn macht und daß Israels Feinde mit ihm ihren Spott treiben (V. 7). Wie die für die Darstellung des Bearbeiters kennzeichnende Rede in der ersten Person andeutet, schließt sich die Beterschar mit ihren Stammesbrüdern im Norden zu einer ganz Israel umfassenden Schicksalsgemeinschaft zusammen, die eine aktuelle Notlage beklagt. Danach bedrängen Nachbarvölker Israels das Land und treiben mit dem seiner Macht beraubten Volk ihren Spott. Die Schilderung der Not hat allem Anschein nach die Situation Judas nach dem Tod des Königs Joschija (609 v. Chr.) im Blick, als der von Ägypten eingesetzte König Jojakim von Nebukadnezar abfiel und Räuberscharen der Chaldäer, Aramäer, Moabiter und Ammoniter das Land heimsuchten und mit Krieg überzogen (2 Kön 24,1–3). Die Restaurationspolitik des Königs Joschija hatte damit einen schweren Rückschlag erlitten, und das Ziel seiner Bemühungen war in weite Ferne gerückt. Nicht ohne Grund hat deshalb der Bearbeiter an dieser Stelle wieder den Kehrsvers eingefügt, in dem das Volk die Wiederherstellung Israels von dem Aufleuchten der Rettermacht Jahwes erwartet (V. 8).

Innerhalb der Grundschicht folgt auf die Klage über das Leidensschicksal der Bevölkerung des Nordreiches (V. 6) die Bildrede von Israel als Weinstock, den Jahwe in Ägypten ausgehoben (wörtlich: „von Ägypten her hat aufbrechen lassen“) und in Kanaan wieder eingepflanzt hat, nachdem er dort die ansässigen Völker vertrieben hatte (V. 9). Das Thema der Darstellung ist

<sup>12</sup> Vgl. E. GERSTENBERGER, Art. *pill*, in: ThWAT VI, 606–617.

nicht, wie wegen der Nennung Ägyptens oft angenommen wird, das Exodusgeschehen, sondern die Landgabe als Ziel jener Retteroffenbarung Jahwes, die am Anfang der Herausführung Israels aus Ägypten stand. Ähnlich beschreibt auch Ps 78 die Landgabe an Israel als Ziel der Rettertät Jahwes beim Exodus: „Er ließ aufbrechen wie Schafe sein Volk und geleitete sie einer Herde gleich durch die Wüste. Er führte sie sicher, und sie brauchten sich nicht zu fürchten. Ihre Feinde aber bedeckte das Meer. Er brachte sie in sein heiliges Land, zu diesem Berg, den seine Rechte erworben hat. Er vertrieb vor ihnen Völker und verteilte sie als zugemessenes Erbe und ließ in ihren Zelten die Stämme Israels wohnen“ (V. 52–55). Bei dem Vergleich mit Ps 80 fällt auf, daß hier zwar auch zur Darstellung der Führung Israels durch Jahwe das Bild vom Hirten und seiner Herde gebraucht wird (V. 2a), daß aber die Bildrede von Israel als Weinstock die nachfolgende Klage beherrscht (V. 9; vgl. auch V. 13.15.16a.17). Das von Hosea als Ausdruck üppiger Fruchtbarkeit gewählte Bild (Hos 10,1) legt in Ps 80 den Akzent auf das Ergebnis der Landgabe, um auf diesem Hintergrund den Schaden in der Gegenwart umso stärker hervortreten zu lassen. Darauf weist auch der Gebrauch der Tempora hin. Während das Imperfectum consecutivum von *nāṭāʿ* auf die Tat Gottes in der Vergangenheit blickt, hebt die präsentische Aussage der Verben *nāśāʿ* und *gāraś* mehr das Wesen der Tat Gottes<sup>13</sup> hervor, um auf diese Weise den Zustand der Gegenwart als eine immer noch andauernde Landgabe zu beschreiben. Die Anspielung auf die Zeit des Königs Joschija und seine Annexionspolitik ist nicht zu übersehen.

Im Anschluß an die Darstellung der Grundsicht von der Einpflanzung des Weinstocks Israel in Kanaan schildert der Bearbeiter mit einem die Anschaulichkeit überschreitenden Bild, wie Gott dem Weinstock Raum verschafft hat, so daß er Wurzel schlagen und sich zu einer das ganze Land füllenden Pflanzung entwickeln konnte (V. 10). Hierbei geschah es, daß, wie der Bearbeiter mit einem an der Idealgestalt des davidisch-salomonischen Reiches Maß nehmenden Bild erklärt, Berge von seinem Schatten und Zedern Gottes von seinen Zweigen bedeckt wurden (V. 11) und daß er seine Ranken bis hin zum Meer trieb und bis zum Strom seine Triebe reichten (V. 12). Vergewärtigt man sich, daß hier die „Berge“ auf den Negeb im Süden, die „Zedern Gottes“ auf den Libanon im Norden, das „Meer“ auf Ägypten und seinen Einflußbereich im Westen und der „Strom“ auf den Euphrat und die Großmächte im Osten verweisen<sup>14</sup>, dann erkennt man im Hintergrund unschwer den Anspruch, der die Restaurationspolitik des Königs Joschija bestimmte: nämlich die Wiederherstellung Israels als Zwölfstämmevolk in der Idealgestalt des davidisch-salomonischen Reiches. Diese Auffassung von der

<sup>13</sup> So DELITZSCH (s. Anm. 1), 537.

<sup>14</sup> Vgl. DELITZSCH (s. Anm. 1), 537.



Idealgestalt des Reiches hatte allerdings zur Zeit des Bearbeiters keine unangefochtene Gültigkeit mehr, weil die Macht Ägyptens und Babels das nicht mehr erlaubte. Spuren dieser Veränderung finden sich, wie es scheint, auch in der Darstellung des Bearbeiters. Achtet man hier auf den Gebrauch der Tempora, dann hatte es zwar in der Vergangenheit, wie das Präteritum der Verben belegt, eine gewaltige Ausbreitung Israels in Kanaan gegeben (V. 10f.); übrig geblieben war davon jedoch in der Gegenwart, wie das Präsens in der Darstellung andeutet, nur noch der Kontakt mit dem Osten und Westen, der aber auf Abhängigkeit beruhte (V. 12).

In der Grundschrift gipfelt die Klage über das Leidensschicksal des Nordreiches Israel (V. 5f.) mit dem Aufweis eines für die Beter unaufhebbar scheinenden Widerspruchs. Denn unmittelbar im Anschluß an die Aussage über die Einpflanzung des Weinstocks Israel in Kanaan (V. 9) folgt in der Grundschrift die Frage an Jahwe, wozu er die Umzäunung des Weinstocks eingerissen und die Pflanzung für jeden, der des Weges daherkommt, zur Plünderung freigegeben habe (V. 13). Die Frage enthält nicht, wie manche Erklärer annehmen, einen Vorwurf gegenüber Gott. Dieser Deutung steht nämlich die Fragepartikel *lammāh* „wozu“ entgegen, die, wie ihre Zusammensetzung verrät, nicht nach dem Grund, sondern nach der Absicht fragt. Inhaltlich hat daher die Frage die Führungsgeschichte Jahwes mit Israel im Blick, deren Planung den Betern unbegreiflich erscheint. Dieses Moment unterstreicht der Bearbeiter noch, wenn er – offenbar im Hinblick auf seine Zeit und deshalb im Präsens formuliert – das Abfressen des Weinstocks durch wilde Tiere vermerkt (V. 14).

Ebenso wie die Klage über das Leidensschicksal Nordisraels (vgl. V. 5) leitet die Grundschrift auch die Bitte um Aufhebung der Not mit der Anrufung Jahwes der Heerscharen ein und verbindet mit dieser Anspielung auf die Führungsmacht Jahwes hier das Anliegen, Gott möge doch vom Himmel herab schauen und die Not seines Volkes sehen (V. 15). Allem Anschein nach haben die Beter das „Schauen“ und „Sehen“ Jahwes bei der Herausführung Israels aus Ägypten im Sinn (Ex 3,7.9.16) und bitten um deren „Wiederholung“. Das Strafgericht Jahwes am Nordreich hatte nämlich das Ziel des Exodusgeschehens, die Einpflanzung Israels im Land der Verheißung, bisher in der Vollgestalt behindert.

Das Hauptanliegen der Beter bei ihrer Bitte um Wiederholung der Zuwendung Jahwes in einer neuen Retteroffenbarung lautet daher, daß Jahwe sich des im Strafgericht an seinem Volk preisgegebenen Weinstocks wieder annehmen und das Werk, das einst seine Rechte mit der Landgabe begonnen hatte, mit neuer Festigkeit versehen möge (V. 15b.16a). Zur Kennzeichnung und Hervorhebung der Durchsetzungskraft Jahwes bei diesem Werk der Landgabe weisen die Beter auf den Einsatz „der Rechten Jahwes“ hin. Das Bild erscheint im Zusammenhang mit der „Hand“ und dem „Arm“ Jahwes als



Ausdruck der Führungsmacht Gottes bei der Manifestation seiner Königsherrschaft auf Zion (Ps 48,11; 78,54; 89,14), insbesondere bei der Auseinandersetzung mit seinen Feinden und Widersachern auf dem Weg in das Land der Verheißung (Ex 15,6.12) und bei seiner Inbesitznahme (Ps 44,4), aber grundsätzlich auch bei der Offenbarung seiner Retterhilfe in Not und Bedrängnis (Ps 60,7; 108,7; 138,7). Dazu gehört für die Beter in Ps 80 die Festigung des Weinstocks Israel im Land der Verheißung (V. 16a), weil dieser im Feuer des Strafgerichtes Gottes niedergebrannt und wegen des anhaltenden Zornes Jahwes in seinem Weiterbestand ernsthaft bedroht ist (V. 17).

Ihren Höhepunkt erreicht die Abschlußbitte der Grundschrift in dem Wunsch der Beter, daß die Hand Jahwes dem Mann seiner Rechten, dem Menschensohn, den er für sich stark gemacht hat, Beistand und Schutz sein möge (V. 18). Der Wunsch greift offenbar auf die unmittelbar vorher geäußerte Bitte um Festigung des Weinstocks Israel zurück und führt inhaltlich das Anliegen der Beter weiter, indem jetzt dem Repräsentanten Jahwes bei diesem Unternehmen die Aufmerksamkeit gilt: dem Mann seiner Rechten, der, wie sich aus dieser Würdebezeichnung entnehmen läßt, den Anspruch Jahwes und seiner auf Zion manifestierten Königsherrschaft vertritt. Aufschlußreich für die Interpretation dieser Bitte und ihrer Terminologie sind die Ausführungen über das theokratische Königtum Davids in Ps 89. Denn dort ist ebenfalls die Rede von der auf Zion manifestierten Königsherrschaft Jahwes und ihrer Durchsetzung mit Hilfe der Rechten Gottes (V. 14), aber auch von dem Mann, den Gott aus dem Volk sich erwählt und mit Beistand ausgerüstet hat (V. 20), den die Hand Jahwes beschützt und den der Arm Gottes stark gemacht hat (V. 22). Gemeint ist David, der hier als Prototyp eines theokratischen Königs erscheint (V. 21). Der Ursprung seiner Erwählung liegt im himmlischen Thronrat Jahwes beschlossen (V. 6), dem Sitz der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes; seine Legitimation wird darum erst mittels einer Vision den Frommen Israels offenbart (V. 20). Mit der Verortung des Ursprungs der Erwählung Davids und der Festlegung seiner Legitimation im himmlischen Thronrat hängt es aber zusammen, daß zur Bestimmung seiner Qualifikation die Polarität von Gott und Mensch und nicht irgendein Privileg politischer Art den Ausschlag gibt. Als Mensch, der zum Zeitpunkt seiner Ausrüstung mit dem Beistand Jahwes ein junger Mann und Held ist (V. 20), tritt er kraft seiner Erwählung als Knecht Jahwes auf und als Repräsentant dieses Gottes bei der Durchsetzung seiner Königsherrschaft in der Welt.

Der kurze Überblick über die einschlägigen Aussagen in Ps 89 hat mit hinreichender Deutlichkeit gezeigt, daß die hier ausführlich bezeugte Vorstellung von der auf Zion manifestierten Königsherrschaft Jahwes und dem ihr zugeordneten theokratischen Königtum Davids der Abschlußbitte in Ps 80 als traditionsgeschichtliche Vorlage gedient hat. Nahegebracht und vermittelt wurde diese Vorstellung durch die Restaurationspolitik des Königs Joschija,

dessen Aktivitäten immer wieder im Hintergrund der Einzelaussagen der Grundschrift von Ps 80 erkannt wurden. Der Umstand, daß die Abschlußbitte trotz der historischen Nähe zu den Aktivitäten des Königs Joschija dessen Namen nicht erwähnt, findet seine hinreichende Erklärung in der Aussageabsicht der Darstellung, die nicht die historische Erscheinung und Bedeutung des Herrschers, gestützt auf konkrete Fakten und religiöse Reformen, sondern dessen theokratische Funktion als Repräsentant Jahwes im Blick hat<sup>15</sup>.

Die Abschlußbitte der Grundschrift um Jahwes Schutz für den Mann seiner Rechten hat der Bearbeiter mit einem Treueversprechen erweitert, in dem die Beter feierlich geloben, nicht mehr von Jahwe zu weichen; Gott möge sie vielmehr am Leben erhalten, damit sie auch künftig seinen Namen anrufen (V. 19). Der hier als „abweichen“ (*sûg*) gekennzeichnete Glaubensabfall ist, wie Zefanja in Anbetracht der religiösen und religionspolitischen Überfremdung Judas durch Assur und auch im Hinblick auf die Maßnahmen des Königs Joschija bei der Durchführung seiner Reform (2 Kön 22 f.) anklagend feststellt, ein die Ausrottung im Strafgericht Gottes nach sich ziehender Frevel (Zef 1,6)<sup>16</sup>. Ähnlich bezeichnen eine Volksklage aus exilischer (Ps 78,57) und ein Umkehrbekenntnis aus nachexilischer Zeit (Jes 59,13)<sup>17</sup> den Rückzug von der Nachfolge Jahwes als schwere Schuld und als Ursache für das Strafgericht Jahwes an Israel in der Vergangenheit. Im Unterschied dazu weitet die Fortschreibung eines in deuteronomischer Zeit entstandenen Psalms das Nichtabweichen der Herzen von Jahwe und das Nichtverlassen seiner Wege als Zeichen der durchgehaltenen Treue in der Zeit der Bedrängnis (Ps 44,19). In diesem Sinn dürfte auch in Ps 80 das Treueversprechen, künftig nicht mehr von Jahwe zu weichen, Ausdruck der Entschlossenheit sein, trotz Feindesnot und Anfechtung an der Führungsmacht Jahwes nicht zu verzweifeln. Die dafür von Jahwe erbetene Lebenserhaltung betrachtet das Deuteronomium als den Lohn Jahwes für die ihm erwiesene Treue und versteht darunter die Existenz Israels im Land der Verheißung (Dtn 6,24). Damit ist aber die Vorbedingung für die Anrufung des Namens Jahwes gegeben, die das öffentliche Bekenntnis zu der Führung durch den Gott Israels meint (Ps 116,13.17; Jes

<sup>15</sup> Wenn M. EMMENDÖRFFER meint, daß in Ps 80 bei dem Menschensohn, den Gott für sich stark gemacht hat (V. 18), nicht an den König, sondern – in Anlehnung an die kollektive Deutungstendenz der Exilszeit – an das Volk Israel gedacht sei (Der ferne Gott, FAT 21, Tübingen 1998, 146), dann beschreitet er mit dieser Auslegung einen nicht mehr ganz neuen Irrweg der Exegese, der auch in der Auslegung der Gottesknecht-Prophetie bei Deuterojesaja und der danielischen Menschensohn-Vision ohne ausreichende Begründung immer wieder gegangen wird.

<sup>16</sup> Vgl. L. PERLITT, Die Propheten Nahum, Habakuk, Zefanja (ATD 25,1), Göttingen 2004, 106.

<sup>17</sup> Vgl. E. HAAG, Die Waffenrüstung Gottes nach Jesaja 59. Zur Vorgeschichte einer neutestamentlichen Paränese, in: TThZ 115 (2006) 26–49.

12,4). Als Weiterführung der Abschlußbitte um Jahwes Schutz für den Mann seiner Rechten vervollständigt somit das Lobversprechen das Anliegen der Grundschrift, insofern das Gottesvolk sich hier des Repräsentanten Jahwes als würdig erweist.

Gleichzeitig erhält die in dem abschließenden Kehrvers zum dritten und letzten Mal erklingende Bitte um Wiederherstellung ihre volle inhaltliche Ausprägung (V. 20). Was der erste Abschnitt nämlich, angeregt durch die Emanzipations- und Annexionspolitik des Königs Joschija, als Retteroffenbarung Jahwes für Efraim, Benjamin und Manasse erlebt, aber durch Rückschläge politischer Art sich verzögert (V. 2–4), wird im zweiten Abschnitt Anlaß zu bitterer Klage und ungeduldigem Fragen nach der Dauer des göttlichen Zornes (V. 5–8). Vorbereitet durch diese Ausführungen richtet sich im Schlußabschnitt dann der Blick mit der Bildrede vom Weinstock Israel auf den noch unerledigten Teil der Führungsgeschichte Jahwes mit seinem Volk, auf die Festigung der Existenz Israels im Land der Verheißung unter der Königsherrschaft Jahwes und seines Repräsentanten (V. 9–20). Die dreimalige Bitte um Wiederherstellung umfaßt daher nicht mehr nur das Ziel der als Krönung der Emanzipations- und Annexionspolitik des Königs Joschija gedachten Restauration des Zwölfstämmevolkes Israel, sondern auch die abschließende Überwindung des immer noch herrschenden Gerichtszustandes durch das sieghafte Aufleuchten seines Angesichts bei seiner Retteroffenbarung im Land der Verheißung.

## B. Theologische Synthese

### 1. Die Tradition

Fragt man nach den die Darstellung in Ps 80 prägenden Glaubensvorstellungen, dann stößt man, wie die Analyse der Grundschrift und ihrer Bearbeitung gezeigt hat, auf einen exegetischen Befund, der zwei inhaltlich verschiedene, im vorliegenden Fall aber eng aufeinander bezogene Traditionskomplexe erkennen läßt. An erster Stelle steht die mit der Bildrede von Israel als Weinstock verbundene Glaubensvorstellung, daß Jahwe sein aus Ägypten herausgeführtes Volk in Kanaan als Land der Verheißung eingepflanzt hat. Eng damit verbunden ist der zweite Traditionskomplex mit der Glaubensvorstellung, daß in dem Abschnitt der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel, in dem – bildlich gesprochen – die Rechte Gottes den Weinstock Israel gepflanzt hat, der Mann dieser Rechten Gottes als Repräsentant der Königsherrschaft Jahwes eine maßgebliche Rolle übernommen hat. Es ist die Zion-David-Tradition.

Bei dem an erster Stelle genannten Traditionskomplex geht es in Ps 80 nicht um den historisch vielschichtigen Prozeß der Landnahme israelitischer Stämme in Kanaan, sondern um die Glaubensvorstellung von einem grund-

legenden Abschnitt der Führungsgeschichte Jahwes mit seinem Volk, der deutlich zwei Schwerpunkte aufweist: einmal die Retteroffenbarung Jahwes am Anfang und dann die Inbesitznahme des Verheißungslandes als Abschluß und Ende dieses heilsgeschichtlichen Vorgangs. Beide Schwerpunkte verbindet die konsequent durchgehaltene Bildrede von Israel als Weinstock, den Jahwe in Ägypten ausgehoben und in Kanaan neu eingepflanzt hat. Die hier eingesetzte metaphorische Redeweise zur Darstellung der Landgabe findet sich im Alten Testament in zweifacher Gestalt. Dient im deuteronomisch-deuteronomistischen Schrifttum das Bild von der Einpflanzung Israels im Land der Verheißung beim Rückblick auf die Landgabe dazu, die Führung Israels durch Jahwe bei der Inbesitznahme Kanaans als Realisierung des Heilsplanes Gottes zu beschreiben (Ex 15,17; Jes 5,2; Jer 2,21; Am 9,15), so erscheint nach dem Exil das nach seiner Heimführung im Land der Verheißung lebende Gottesvolk selbst in eschatologischer Sicht als eine Pflanzung, die Jahwes Herrlichkeit als Rettergott bezeugt (Jes 60,21; 61,3; Ez 34,29). In Ps 80 hat die Darstellung diese Stufe noch nicht erreicht. Der Rückblick auf die Landgabe ist noch ganz auf die Vergangenheit ausgerichtet. Gleichwohl ist eine Öffnung auf die Zukunft hin nicht zu übersehen. Der Rückblick auf die Landgabe erfolgt nämlich ganz im Bewußtsein der Tatsache, daß die Inbesitznahme Kanaans durch Israel im Verlauf eines Straferdictes Jahwes teilweise rückgängig gemacht und angesichts des drohenden Untergangs einiger Stämme des Nordreiches in ihrer Zielsetzung in Frage gestellt worden ist, daß aber aus aktuellem Anlaß ein Grund zu der Hoffnung berechtigt, die Einpflanzung des Weinstocks Israel im Land der Verheißung ihrer Vollendung näherzubringen. Auftrieb erhielt diese Hoffnung in Ps 80 durch die Aufnahme der Zion-David-Tradition, die nach dem Untergang des Nordreiches Israel (722 v. Chr.) und der Errettung Jerusalems vor dem Zugriff der Assyrer (701 v. Chr.) ihre weitere Ausgestaltung und schließlich in der Restaurationspolitik des Königs Joschija eine grandiose Bestätigung fand. Inhaltlich ging es bei dieser Glaubensvorstellung um die Manifestation der Königsherrschaft Jahwes auf Zion und ihre Durchsetzung auf Erden mit Hilfe des theokratischen Königtums Davids. Als aufschlußreich für die Rezeption dieser Glaubensvorstellung in Ps 80 erwies sich, wie die Analyse gezeigt hat, der deuteronomisch-deuteronomistische Psalm 89. Denn hier erscheint der historische David mit seiner Erwählung zum theokratischen Herrscher als Inbegriff des Anfangs und damit des Wesens jener Königsherrschaft, mittels derer Jahwe seine Königsherrschaft auf Zion der Schöpfung offenbart und die wegen ihrer Verankerung in der Heilsplanung Jahwes grundsätzlich auf Vollendung ausgerichtet ist. Der Eigenart dieses idealen Sachverhaltes entsprechend tritt in den Ausführungen des Psalmes die historische Besonderheit Davids zurück. Ausschlaggebend für die Legitimation des theokratischen Herrschers bleibt



allein die Polarität von Gott und Mensch und die darauf aufbauende Funktion, die Jahwe dem Erwählten innerhalb seiner Heilsplanung erteilt<sup>18</sup>.

Der Überblick über die beiden Traditionskomplexe – die Tradition von der Herausführung Israels aus Ägypten und der Landgabe in Kanaan sowie die Tradition von der Königsherrschaft Jahwes auf Zion und ihrer Repräsentanz in dem theokratischen Königtums Davids – hat gezeigt, daß hier die Ps 80 prägenden Glaubensvorstellungen zu finden sind, die beide sowohl in die Darstellung der Grundschrift wie auch in deren Fortschreibung durch den Bearbeiter Eingang gefunden haben. Allem Anschein nach hat den Anstoß zu dieser Kombination der beiden Traditionskomplexe und ihrer Beibehaltung in der Konzeption des Bearbeiters jeweils ein aktueller Anlaß gegeben, der die Interpretation dieser Glaubensvorstellung notwendig machte.

## 2. Die Interpretation

### a. Die Grundschrift

Den aktuellen Anlaß für die Abfassung der Grundschrift von Ps 80 hat, wie man im Anschluß an die vorliegende Untersuchung mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen darf, die Restaurationspolitik des Königs Joschija von Juda gegeben, dessen Emanzipation von der damals rasch verfallenden Oberherrschaft Assurs ihm – gegen Ende seiner Regierungszeit – die Annexion der Provinzen *Samerina* und *Magiddu* und damit des Stammesgebietes von Efraim, Benjamin und Manasse ermöglicht hatte. Angesichts dieser in Juda als heilsgeschichtlich bedeutsam empfundenen Umkehrung der politischen Machtverhältnisse konnte der König die für die Restauration Israels auf dem Gebiet des alten davidisch-salomonischen Reiches notwendige deuteronomische Reform auch auf die neu hinzugekommenen Gebiete des ehemaligen Nordreiches ausdehnen. Kein Wunder, daß diese Restaurationspolitik nachhaltig dazu beitrug, bei allen Frommen die Tradition von der Retteroffenbarung Jahwes bei der Herausführung Israels aus Ägypten und von der Ansiedlung des Volkes im Land der Verheißung, aber ebenso die Tradition von der Königsherrschaft Jahwes auf Zion und ihrer Repräsentanz im theokratischen Königtum Davids neu zu beleben und für die Deutung der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel in der Gegenwart fruchtbar zu machen.

Jedenfalls erklärt sich auf diesem Hintergrund sowohl die Thematik der Grundschrift von Ps 80 wie auch ihr für das Glaubensverständnis der From-

<sup>18</sup> Ähnlich verhält es sich im Bereich der Prophetie bei der Anrede Menschensohn im Buch Ezechiel; denn auch hier geht es, wie die traditionsgeschichtliche Untersuchung des Berufungsberichtes in Ez 1–3 zeigt, um die Einbeziehung der Polarität von Gott und Mensch in die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes (vgl. auch Jer 23,18.22) und die darin zum Ausdruck gebrachte Legitimation des Offenbarungsmittlers. Zur Begründung vgl. E. HAAG, Ezechiel als Menschensohn. Zur Vorgeschichte der Menschensohnsgestalt im Danielbuch, in: A. MOENIKES (Hg.), Schätze der Schrift (FS H. F. FUHS), Paderborn 2007.



men charakteristisches Kerygma. Denn so versteht man, warum angesichts der hochgespannten Erwartungen bezüglich der Restaurationspolitik des Königs Joschija die Grundschrift mit den Anrufungen Jahwes als Hirte Israels und als Kerubenthroner beginnt und für Efraim, Benjamin und Manasse das Aufleuchten seiner Führungsmacht beschwört. Geht es bei der Anrufung des Hirten Israels um das sichere Geleit und die Sammlung des Zwölfstämmevolkes, so bei dem Kommen des Kerubenthroners um die Durchsetzung der Königsherrschaft des Zionsgottes in dem jetzt wieder dem Königtum Davids zugeordneten Stammesgebiet von Efraim, Benjamin und Manasse (V. 2.3aα).

Auch die mit der Anrufung Jahwes der Heerscharen eingeleitete Klage (V. 5f.9.13) erhält auf dem Hintergrund der Restaurationspolitik des Königs Joschija, insbesondere der in Aussicht genommenen Annexion des Stammesgebietes von Efraim, Benjamin und Manasse, ihr zeitgeschichtlich bedingtes Profil. Dazu gehört die Darstellung des Leidensschicksals der Nordreichbewohner in der auf eine faktische Distanz hinweisenden dritten Person; als unmittelbar Betroffene hätten die Klagenden, wie dies später in der Bearbeitung auch der Fall ist, selbstverständlich die erste Person gewählt. Inhaltlich bringen die Beter mit zwei Fragen das sie bewegende Problem auf den Punkt. Wie lange soll angesichts der inzwischen immer dringlicheren Bittgebete Israels der Zorn Jahwes noch andauern, der dem Nordreich ein Ende gemacht hat und jetzt auch noch den Restbestand des Volkes bedroht? Und wozu, das heißt: mit welcher Absicht hat Jahwe das einst aus der Knechtschaft Ägyptens befreite und in Kanaan angesiedelte Gottesvolk ausgerechnet in dem Land der Verheißung wieder Ausbeutern und Unterdrückern preisgegeben und so die Führungsgeschichte mit Israel gleichsam rückgängig gemacht? Allem Anschein nach ist die im Südreich beheimatete Beterschar trotz ihrer faktischen Distanz zu den Nordreichbewohnern existentiell von dem Leidensschicksal ihrer Stammesbrüder tief beeindruckt, das sie offensichtlich als Warnung verstanden hat. Denn schließlich galt im 8. Jh. v. Chr. die Gerichtsbotschaft der Propheten auch den Abtrünnigen des Gottesvolkes in Juda.

Es überrascht daher nicht, daß die anschließend vorgetragene Bitte folgerichtig das Heil ganz Israels ins Auge faßt und deshalb in Verbindung mit der Rettung des Gottesvolkes die Zion-David-Tradition beschwört. An Jahwe der Heerscharen gewandt und damit an den zur Durchsetzung seiner Königsherrschaft entschlossenen Gott des Zion, formuliert die Beterschar ihr Anliegen, Gott möge sich des Weinstocks Israel annehmen und festigen, was einst seine Rechte gepflanzt hat, weil sonst den Stammesbrüdern im Norden der Untergang drohe. Zur Rettung möge er den Mann seiner Rechten, den Menschensohn, den er für sich stark gemacht hat, als dem Repräsentanten seiner Königsherrschaft nicht seinen Beistand versagen (V. 15.16a.17f.). Die Ausdrucksweise läßt erkennen, daß den Betern die erflachte Retteroffenbarung Jahwes nicht als ein eschatologisch unüberbietbares Ereignis vorschwebt; ihre

Bitte ergeht vielmehr im Sinne der Restaurationspolitik des Königs Joschija und hat dabei die ideale Verwirklichung der Theokratie im Blick. Da es sich bei dieser Retteroffenbarung jedoch nicht um ein beliebiges Unternehmen des Königs von Juda handelt, sondern um eine Manifestation des Zionsgottes mit Hilfe seines Repräsentanten im theokratischen Königtum, wählt der Psalm zur Kennzeichnung dieses Anliegens eine Ausdrucksweise, die – unabhängig von der historischen Realisierung – die für die Legitimation des theokratischen Herrschers konstitutive Polarität von Gott und Mensch und die darauf aufbauende Funktion des im Heilsplan Jahwes vorgesehenen Retters beschreibt.

#### *b. Die Bearbeitung*

In der Endgestalt hat Ps 80 offenbar nicht mehr die gleiche historische Situation als Hintergrund wie die Grundschrift. Die Restaurationspolitik des Königs Joschija ist, wie die Bitte um Wiederherstellung in dem Kehrvers erkennen läßt, keineswegs aus dem Glaubensbewußtsein der Frommen verschwunden. Doch steht jetzt im Mittelpunkt ihres Interesses nicht mehr das Leidensschicksal des Nordreiches Israel, insbesondere der Stämme Efraim, Benjamin und Manasse, sondern ein als Katastrophe empfundener Umschwung in der politischen Situation, der alle Erwartungen der Joschijazeit merklich gedämpft hat. Der hier gemeinte Umschwung ist jedoch weder mit dem Untergang des Königreiches Juda und dem anschließenden Exil (587/86 v. Chr.) noch mit der ersten Deportation von Judäern nach Babel (598/97 v. Chr.) gleichzusetzen; denn dafür lassen sich in der Endgestalt des Psalms keinerlei Hinweise finden. Mit hoher Wahrscheinlichkeit kommt vielmehr als historischer Hintergrund die Situation des Königreiches Juda nach dem Tod des Joschija (609 v. Chr.) in Frage. Es ist die Zeit der Auseinandersetzung Ägyptens mit Babel, in der Juda in den Strudel der Weltpolitik gerissen und zum Spielball fremder Machtinteressen wurde. Angesichts dieser Umwälzungen und Veränderungen im politischen Raum hat der Bearbeiter der Grundschrift von Ps 80 das Anliegen der Restaurationspolitik des Königs Joschija wieder aufgegriffen und durch eine Neugliederung und Erweiterung seiner Vorlage der Endgestalt des Psalms eine Aussage verliehen, die später zur Eschatologie der Heilserwartung nach dem Exil beitragen sollte.

So hat der Bearbeiter die Anrufungen Jahwes in der Grundschrift mit einer Bitte um Rettung versehen und mit Hilfe des Kehrverses zu einem für das Volksklagelied charakteristischen Flehruf gestaltet (V. 2–4). Inhaltlich hat der Bearbeiter hierbei dem traditionsgeschichtlich vorgegebenen und in der Grundschrift mit der Anspielung auf Ägypten kurz erwähnten, aber nicht weiter ausgeführten Aspekt der Rettung den Vorzug erteilt (V. 3) und ihn zur Vorbedingung für die Wiederherstellung Israels (V. 4) erhoben. Nimmt man den Umstand hinzu, daß der Bearbeiter das heilvolle Aufleuchten der Retter-

offenbarung Jahwes vor Efraim, Benjamin und Manasse in Verbindung mit der Hirtensorge des Gottes Israels trotz des Nachlassens der für die Grundschicht gültigen Aktualität ausdrücklich beibehielt, dann geht man nicht fehl in der Annahme, daß er bei der Bitte um das Aufgebot der Heldenkraft Jahwes an die Abwehr der Bedrohung durch den Feind aus dem Norden gedacht hat, dessen Kommen der Prophet Jeremia zur Zeit des Königs Jojakim angesagt hatte (Jer 4,6; 6,1.22; vgl. 36,1–4).

Im zweiten Abschnitt (V. 5–8) weist die Klage jetzt durch die Erweiterung des Bearbeiters eine bemerkenswerte Steigerung auf, insofern die bisher schon als unerträglich lang empfundene Dauer des göttlichen Strafgerichts am Nordreich (V. 6) offensichtlich nicht beendet, sondern im Gegenteil jetzt durch das von den Betern beschriebene Leidensschicksal des Südreiches (V. 7) noch vermehrt worden ist. Das Anwachsen der Leiden im Gottesvolk dient somit zur Begründung des Kehrverses, daß nur das Heil einer Retteroffenbarung Jahwes und die Wiederherstellung des Volkes noch Abhilfe schaffen und wahrhaft eine Wende herbeiführen können (V. 8).

Von dieser Wende – terminologisch aufgegriffen (*šub*) durch die aus der Grundschicht übernommene und jetzt im Zentrum der Ausführungen stehende Anrufung Jahwes (V. 15) – handelt der dritte und letzte Abschnitt in zwei Gedankengängen, die jeweils die traditionsgeschichtlichen Vorgaben des Psalms neu interpretieren (V. 9–14.15–20). Im ersten Gedankengang behandelt der Bearbeiter mit Hilfe der Bildrede von dem Weinstock Israel den Status der Erwählung des Gottesvolkes und seine heilsgeschichtliche Führung durch Jahwe vom Auszug aus Ägypten bis zur Inbesitznahme des Landes der Verheißung in seiner Idealgestalt, um mit der Preisgabe des Volkes im Strafgericht seines Gottes und der Beschreibung des skandalösen, Jahwes Reaktion herausfordernden Zustandes der Gegenwart zu schließen (V. 9–14). Der zweite Gedankengang faßt die mit der erbetenen Wende in Aussicht genommene Zukunft des Gottesvolkes ins Auge, wozu einerseits nach dem Untergang und Verderben stiftenden Strafgericht Jahwes die Festigung Israels im Land der Verheißung und die Herrschaft des Repräsentanten der Königsherrschaft Jahwes sowie andererseits die unverbrüchliche Treue des von neuem Leben erfüllten Israel zu seinem Gott Jahwe gehören (V. 15–20).

Im Rückblick auf die in Ps 80 angesprochenen und verarbeiteten Traditionskomplexe und deren Interpretation läßt sich festhalten, daß der im Untertitel dieser Untersuchung geäußerte Hinweis auf die Vorgeschichte der Menschensohngestalt im Danielbuch sich als sachlich begründet erwiesen hat. Denn die Abschlußbitte in Ps 80, die dem Mann der Rechten Jahwes, dem Menschensohn, den Gott für sich stark gemacht hat, gilt (V. 18), gehört in der Tat zu der Vorgeschichte der Menschensohngestalt im Danielbuch (Dan 7,13), und zwar ganz an deren Anfang. Grundlegend für diese weitreichende Bedeutung der Abschlußbitte von Ps 80 ist die im Horizont der deutero-

nomisch-deuteronomistischen Theologie vollzogene Interpretation der beiden genannten Traditionskomplexe: einmal der Tradition von der Herausführung Israels aus Ägypten und der Landgabe in Kanaan und sodann von der Königsherrschaft Jahwes auf Zion und ihrer Repräsentanz durch das theokratische Königtum Davids. Die ideale, der Heilsabsicht Jahwes angepaßte Interpretation der beiden Traditionskomplexe in Ps 80 führt in der Abschlußbitte des Psalms zu der Hoffnung, daß der als Repräsentant der Königsherrschaft Jahwes legitimierte Mann der Rechten Gottes und Menschensohn als Mittler der Retteroffenbarung Jahwes sowohl die Landgabe in dem Land der Verheißung wie auch nach dem Strafgericht die Wiederherstellung Israels vollenden werde. Da für diese Darstellung jedoch nicht mehr das historische Erscheinungsbild des Königs Joschija, sondern dessen Funktion als Repräsentant der Königsherrschaft Jahwes und ihrer Durchsetzung in der Welt von ausschlaggebender Bedeutung gewesen ist, hat bereits die Grundschrift von Ps 80 unter Einbeziehung der Polarität von Gott und Mensch in die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes eine Ausdrucksweise gewählt, die entsprechend dieser Konzeption nicht mehr von dem König Joschija, sondern von dem Mann der Rechten Gottes und dem Menschensohn spricht und damit die Darstellung eschatologischer Sachverhalte ermöglicht.

Die Untersuchung der in Ps 80 festgestellten Traditionskomplexe hat überhaupt, wie man ebenfalls im Rückblick erkennt, deutlich gemacht, welche Bedeutung die Zeit des Königs Joschija für die Ausgestaltung des Jahweglaubens in der Eschatologie des Alten Testaments gehabt hat. Denn auch wenn in Juda innen- und außenpolitische Entwicklungen die Restaurationspolitik des Königs Joschija vorzeitig zum Scheitern gebracht und die daran geknüpften Hoffnungen enttäuscht hatten, so blieb doch das Ideal der Reformbemühungen dieses Herrschers für alle Frommen in Israel verpflichtend. Allerdings bedurfte es erst einer Neuinterpretation der alten Traditionskomplexe im Exil, um ihre Rezeption in der Eschatologie fruchtbar zu machen. Das galt auch für die Menschensohnsgestalt im Danielbuch, zu deren Vorgeschichte Ps 80 auf seine Art einen Beitrag geleistet hat.



## Paulus und die Wettkampfmetaphorik

Es ist erstaunlich, dass in den letzten Jahren eine Reihe von Abhandlungen zur Wettkampfmetaphorik im paulinischen Schrifttum, speziell zu 1 Kor 9,24–27, erschienen ist<sup>1</sup>. Alle diese Untersuchungen haben als gemeinsames Anliegen zu klären, ob diese paulinische Wettkampfmetaphorik „aus der philosophischen Agonmetaphorik“ übernommen wurde<sup>2</sup> und die Verwendung des Agon-Motivs sich von daher „zureichend erklären lässt“<sup>3</sup>, oder ob das agonale Motiv darüber hinaus der Kenntnis und der Vertrautheit des Paulus mit der sportlichen Sphäre bzw. aus der tatsächlichen „Berührung mit dem Gegenstand seiner Metapher“<sup>4</sup> zu verdanken ist. Poplutz stellt in diesem Zusammenhang die Frage: „Ist es möglich, das Agon-Motiv in seiner jeweiligen Verwendung biographisch zu verorten?“<sup>5</sup>.

Die vorliegende Untersuchung will – besonders am Beispiel von 1 Kor 9,24–27 – darlegen, dass das Agon-Motiv kaum auf einer Vertrautheit mit und auf einer genauen Kenntnis der zeitgenössischen Athletik bei Paulus beruht. Seine „Kenntnisse“ sind zureichend zu erklären aus der Vertrautheit mit der philosophischen „Diatribē“ seiner Zeit. Die Begründung für diese Auffassung beruht einmal auf der Beobachtung, dass die Agon-Bilder in der Regel nur sehr allgemein sind – im Gegensatz zur zeitgenössischen „Diatribē“ etwa des Philon oder des Seneca; zum anderen darauf, dass die offenkundigen inhumanen Seiten der genannten athletischen Übungen von Paulus ignoriert werden. Auch die etwa von Poplutz genannten Gründe (die Existenz von Übungsplätzen an den verschiedenen Wirkungsstätten des Apostels) belegen in keiner Weise eine genauere Kenntnis der antiken Athletik. Nicht zuletzt spricht gegen eine Vertrautheit die Ablehnung des kultischen Charakters der athletischen Feste durch Juden und Christen.

<sup>1</sup> O. SCHWANKL, „Lauf so, dass ihr gewinnt!“ Zur Wettkampfmetaphorik in 1 Kor 9, in: BZ 41 (1997), 174–191; A. PAPATHOMAS, Das agonistische Motiv 1 Kor 9,24ff. im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen, in: NTS 43 (1997), 223–241; R. METZNER, Paulus und der Wettkampf: Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels (1 Kor 9,24–27; Phil 3,12–16), in: NTS 46 (2000), 565–583; U. POPLUTZ, Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik, Freiburg 2004. Die Abhandlung von M. BRÄNDL, Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik, Tübingen 2006, konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

<sup>2</sup> SCHWANKL (s. Anm. 1) 190.

<sup>3</sup> METZNER (s. Anm. 1) 566.

<sup>4</sup> PAPATHOMAS (s. Anm. 1) 225.

<sup>5</sup> POPLUTZ (s. Anm. 1) 13.



## 1. Die zeitgenössische „Diatribе“

Zunächst ist zu beachten, dass die Bilder und Vergleiche aus der Welt des antiken Sports, die Paulus in seinen Briefen immer wieder verwendet, keine Erfindung des Apostels sind. Sie weisen uns vielmehr hin auf eine zeitgenössische literarische Stilform, die zuerst von den griechischen Sophisten, später besonders von den kynischen und stoischen Philosophen gebraucht wurde. Bei dieser literarischen Stilform handelt es sich um die sogenannte „Diatribе“<sup>6</sup>. Diese stellt „eine philosophische Unterweisung volkstümlichen Charakters mit vorwiegend ethischem Inhalt“ dar<sup>7</sup>.

Im Dialog mit einem gedachten Zuhörer werden moralphilosophische Themen behandelt. Um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu fesseln, werden Bilder und Vergleiche aus der Natur und dem menschlichen Leben gebraucht: Armut, Alter und Tod; das Wesen und die Gefahren der Sinnenlust für den Menschen; die sittliche Anstrengung als Mittel, um zur Selbstbeherrschung zu gelangen; nicht zuletzt aber, besonders in der stoischen „Diatribе“, die Selbstgenügsamkeit des Weisen und die „Apatheia“, d.h. die Freiheit des Menschen von den Affekten und Leidenschaften.

Da die „Diatribе“ in der hellenistisch-römischen Welt sehr beliebt war, kam die älteste christliche Literatur, wie sie uns in den Schriften des Neuen Testaments und den frühchristlichen literarischen Zeugnissen begegnet, ganz von selbst dazu, die Ausdrucksformen der „Diatribе“ zu übernehmen. H. I. Marrou bemerkt dazu, es handle sich hierbei um „einen Fall von Kulturosmose“<sup>8</sup>, d.h. um die selbstverständliche und unreflexe Nachahmung der Kultur der Umwelt. Das bedeutet auch, dass man in vielen Einzelheiten dem Vorbild heidnischer Philosophen folgte. Doch auch die zeitgenössischen jüdischen Schriftsteller benützten die Methoden der „Diatribе“, wie vor allem die Schriften des Philon von Alexandrien zeigen<sup>9</sup>.

So ist es nicht verwunderlich, dass sich in den neutestamentlichen Schriften viele Elemente der „Diatribе“ wiederfinden. Besonders häufig und auffallend sind diese Elemente in den paulinischen Briefen. Sie finden sich hauptsächlich in den Partien, nach deren Art wir uns die mündlichen Unterweisungen des Paulus denken müssen. Aber trotz vieler Ähnlichkeiten in der Ausdrucksweise hat Paulus seine Eigenständigkeit bewahrt. „Überall sind die griechischen Ausdrucksformen in einer dem Paulus eigentümlichen Weise verwandt und sind ... vielfach durchbrochen von Ausdrucksformen, die ihren Ursprung an-

---

<sup>6</sup> T. SCHMELLER, Paulus und die „Diatribе“, Münster 1987.

<sup>7</sup> H. I. MARROU: Art. „Diatribе“, in: RAC III, 998.

<sup>8</sup> MARROU (s. Anm. 7) 999.

<sup>9</sup> Vgl. dazu SCHWANKL (s. Anm. 1) 179.

derswo haben“<sup>10</sup>. R. Bultmann kann daher mit Recht feststellen: „Der Mantel des griechischen Redners hängt zwar um die Schultern des Paulus, aber Paulus hat keinen Sinn für kunstgerechten Faltenwurf, und die Linien der fremden Gestalt schauen überall durch“<sup>11</sup>. Die Ausdrucksformen der „Diatriben“ sind für Paulus nur das Mittel, seine Botschaft von Christus in einer zeitgemäßen Weise darzustellen und zu entfalten.

Es ist darum nicht zufällig, wenn Paulus sehr oft Vergleiche aus der antiken Agonistik und Athletik verwendet. Besonders in der hellenistischen Zeit werden die Übung der Tugend und der sittliche Kampf des Lebens immer wieder mit den Anstrengungen und Entbehrungen des Agons verglichen, wie uns die Schriften z. B. des Philon von Alexandrien, des Epiktet und des Seneca zeigen können. Paulus ist zweifellos in der Verwendung dieser Vergleiche von der „Diatriben“ abhängig. Denn wenn man innerhalb der Geschichte der „Diatriben“ die Wiederholung vieler Bilder und Vergleiche auf eine entsprechende Tradition zurückführt, so wäre es doch merkwürdig, „das so häufige Auftreten derselben Vergleiche in der christlichen Literatur ... auf zufälliges Zusammentreffen zurückzuführen“<sup>12</sup> oder gar auf eine persönliche Vertrautheit mit den „Realien“.

## 2. Anmerkungen zur Wettkampfmetaphorik in 1 Kor 9,24–27

Der ausführlichste Vergleich der paulinischen Briefe findet sich im 3. Teil des 1. Korintherbriefs (Kap. 7–9). Dieser behandelt Fragen des christlichen Lebens. Zunächst geht es um Ehe und Ehelosigkeit (7,1–40). Danach wird die Frage behandelt, ob man Opferfleisch essen dürfe. Paulus sagt, dass der Aufgeklärte um des schwächeren Bruders willen auf das Essen von Opferfleisch verzichten solle (8,1–13). Er motiviert diese Regel damit, dass ja auch er auf Rechte – das „apostolische Unterhaltsrecht“! – verzichte und auf eine Freiheit zum Besten anderer (9,1–23). Um des Evangeliums willen nehme er Entbehrungen auf sich – so wie der Läufer und der Faustkämpfer bei den athletischen Wettkämpfen. Zugleich gibt er den Adressaten die Mahnung, sich um das eigene Heil ernsthaft zu sorgen und sich dementsprechend anzustrengen.

\* \*

Die Missionstätigkeit des Paulus in Korinth wird allgemein in die Jahre 51/52 nach Chr. datiert<sup>13</sup>. In diese Zeit fallen auch die turnusgemäß stattfindenden Isthmischen Spiele, eines der vier großen panhellenischen Feste. Es ist daher

<sup>10</sup> R. BULTMANN, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, Göttingen 1910, 108.

<sup>11</sup> BULTMANN (s. Anm. 10) 108.

<sup>12</sup> P. WENDLAND, Die urchristlichen Literaturformen, Tübingen 1910, 357.

<sup>13</sup> H. CONZELMANN, Der Erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 26f.

nicht verwunderlich, dass fast alle Exegeten auf die Isthmischen Wettkämpfe hinweisen, wenn sie auf die Vergleiche aus dem antiken Sport an unserer Textstelle zu sprechen kommen. „Das Bild von den Wettkämpfen im Stadion ... musste bei den sportfreudigen und wettkampflustigen Griechen und vor allem in Korinth, in dessen Nähe alle zwei Jahre die Isthmischen Spiele stattfanden, großen Eindruck machen“<sup>14</sup>.

Doch sind gegen die Auffassung, die Vergleiche des Paulus erklärten sich in Anbetracht seines Aufenthalts in Korinth zur Zeit der Isthmischen Spiele aus einer genauen Kenntnis der Spiele, ja, sie bildeten gar „die konkrete Anschauungsbasis – also den vertrauten Realhintergrund – für die metaphorische Anwendung“ in 1 Kor 9<sup>15</sup>, manche Bedenken zu erheben. Da nämlich die Bilder von den sportlichen Wettkämpfen in der populär-philosophischen Literatur seiner Zeit weit verbreitet sind, und da der Sport in jeder griechischen Stadt zu den alltäglichen und selbstverständlichen Dingen gehörte, „braucht man nicht speziell an die Isthmischen Spiele bei Korinth mit dem Fichtenkranz als Siegespreis ... zu denken“<sup>16</sup>; „denn solche aus den Wettspielen stammenden Vergleiche und Bilder waren in der Diatribe beliebt“<sup>17</sup>.

Mit ziemlicher Sicherheit ist sogar auszuschließen, dass Paulus die Spiele als Zuschauer erlebt hat. Er hatte in seiner Jugend eine strenge jüdische Erziehung erhalten, und diese hatte bekanntlich für die griechische Athletik nichts übrig, ja sie stand dieser wegen ihrer Nähe zum heidnischen Götzenkult feindlich gegenüber (vgl. 1. Makk 1,13 f. und 2. Makk 4,7 ff.). Dass vor allem die panhellenischen Agone, zu denen ja die Isthmischen Spiele zählten, einen kultischen Charakter hatten, ist unbezweifelbar: „Sie waren ursprünglich in religiöse Feste eingebunden, der Wettkampf selber war Gottesdienst (leitourgia)“; und der Sieger galt daher als Liebling der Götter“<sup>18</sup>.

Wenn Poplutz darauf hinweist, dass „frommen Juden die griechische Körperkultur suspekt“ erschienen sei<sup>19</sup>, dann geschah dies nicht aus dem Grund, weil man die „Leibesübungen“ ablehnte, sondern wegen der Gefahr des Abfalls von der jüdischen Religion. Die Apostelgeschichte lässt Paulus bekennen: „Ich bin ein jüdischer Mann, geboren in Tarsus in Kilikien, aufgewachsen aber in dieser Stadt (Jerusalem), unterwiesen zu Füßen Gamaliels gemäß der Akribie des väterlichen Gesetzes“ (Apg 22,3). Vor Agrippa und Festus

---

<sup>14</sup> O. KUSS, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater. Regensburg 1940, 156. – Ebenso J. KREMER: Der Erste Brief an die Korinther, Regensburg 1997, 196 f. – METZNER (s. Anm. 1), 572 und W. SCHRAGE: Der erste Brief an die Korinther, 2. Teilband, Solothurn; Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn 1995, 363.

<sup>15</sup> POPLUTZ (s. Anm. 1) 288 f.

<sup>16</sup> CONZELMANN (s. Anm. 13) 191.

<sup>17</sup> SCHRAGE (s. Anm. 14) 363.

<sup>18</sup> SCHWANKL (s. Anm. 1) 176.

<sup>19</sup> POPLUTZ (s. Anm. 1) 410, Anmerkung.

weist er noch darauf hin, er habe „nach der strengsten Richtung unserer Religion gelebt, als Pharisäer“ (Apg 26,5).

Wenn sowohl R. Metzner<sup>20</sup> wie vor allem U. Poplutz darauf hinweisen, dass Paulus sowohl in seiner Kindheit und Jugend „in seiner Geburtsstadt Tarsus wie auch während der pharisäischen Ausbildung in Jerusalem ... sicherlich mit lokalen athletischen Wettbewerben in Kontakt gekommen“ sei, „die an den Gymnasien und in den Stadien abgehalten wurden“<sup>21</sup>, und so mit der agonistischen Praxis der Zeit vertraut gewesen sei, dann ist das nicht nur eine nicht bewiesene Behauptung, sondern aufgrund seiner pharisäischen Herkunft unwahrscheinlich. Auch die Hinweise auf die athletischen Übungsstätten in Philippi und Ephesus<sup>22</sup> sind kein eindeutiger Beweis, dass Paulus eine Kenntnis der dort stattfindenden athletischen Übungen hätte haben können.

\* \*

In unserem Text 1 Kor 9,24–27 wird zunächst das Bild vom „Läufer“ verwendet. Von welchem „Lauf“ ist hier jedoch die Rede? Handelt es sich nur um „Läufer im Stadion (in der Rennbahn)“, wie die meisten Übersetzungen und Kommentare annehmen, oder ist vielleicht eine ganz bestimmte Lauf-Disziplin gemeint? Es könnte sich hier auch um eine bestimmte „Lauf-Disziplin“, und zwar um den „Stadionlauf“, handeln, von den Griechen einfach „stadion“ (στάδιον) genannt. „Die charakteristische Leistung, welche nicht nur von den verschiedenen Laufarten am meisten in Gunst, sondern auch in gewissem Maße die sportliche Hauptleistung ist (der Sieger gibt zum Beispiel der Olympiade seinen Namen), ist der Stadionlauf, stadion. Dasselbe Wort bezeichnet sowohl den Lauf wie die Bahn, die er benutzt, wie die Entfernung, die er durchmisst: sechshundert Fuß, was einer wechselnden Entfernung von annähernd 200 Metern entspricht“<sup>23</sup>.

Was die Teilnehmer am Stadionlauf betrifft, von denen „nur einer den Siegeskranz erhält“, so ist auf eine Parallele hinzuweisen, die sich in Lukians „Anacharsis“ findet. In einem Dialog zwischen dem athenischen Gesetzgeber Solon und dem Skythen Anacharsis geht es um den Wert der Leibesübungen. Anacharsis fragt auch nach dem Sinn des Kampfpriests: „Sag mir, wird diese Belohnung allen, die sich am Wettkampf beteiligen, zuteil? – Keinesfalls, son-

<sup>20</sup> METZNER (s. Anm. 1) 567 ff.

<sup>21</sup> POPLUTZ (s. Anm. 1) 409.

<sup>22</sup> POPLUTZ (s. Anm. 1) 323 und 325.

<sup>23</sup> H. I. MARROU, Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum, Freiburg 1957, 157 f. Vgl. außerdem J. JÜTHNER, Die athletischen Leibesübungen der Griechen, 2. Band, Wien 1968, 95 ff. und I. WEILER, Der Sport bei den Völkern der Alten Welt, Darmstadt 1981, 146 ff.



dern nur dem Einzigen, der alle überwunden hat“<sup>24</sup>. Allerdings dürfte die Annahme, es handle sich bei Paulus aufgrund dieser Parallele bei Lukian um eine sprichwörtliche Redewendung, durch die er angeregt worden sei, nicht zutreffen<sup>25</sup>.

\* \*

„Siegespreis“ ist die Übersetzung von „brabeion“ (βραβεῖον). Dieses Wort gehört (zusammen mit dem Verb „brabeuein“) zu den „Fachausdrücken des Sportplatzes, die Paulus in die theologische Sprache des Urchristentums eingeführt hat“<sup>26</sup>. Erstaunlich ist dabei, dass das Wort „brabeion = Siegespreis“ in der Profangräzität selten ist. Auch in der Septuaginta sucht man es vergebens. Sie gebraucht in ähnlichem Sinn das Bild vom „athlon“ (ἄθλον), dem Kampfpreis. In der griechischen Baruch-Apokalypse ist die Rede von den Gerechten, die die „Siegespreise“ erhalten<sup>27</sup>. Im Wechsel mit „athlon“ erscheint „brabeion“ bei Philon. In seiner Schrift „Über Belohnungen und Strafen“ ist das „Bild vom Agon des Lebens, aus dem der Fromme siegreich hervorgeht, am geschlossensten ausgeführt“<sup>28</sup>. Im Neuen Testament wird „brabeion = Siegespreis“ nur von Paulus verwendet: hier im 1. Korintherbrief und außerdem noch im Philipperbrief (Phil 3,14).

\* \*

Zunächst scheint der Vergleichspunkt, den Paulus im Auge hat, in dem Umstand zu liegen, dass bei den Wettkämpfen nur einer Sieger werden und den Preis erringen konnte: „Lauft ihr nun so, dass ihr diesen Preis erringt!“ (V. 24b). Offensichtlich hat Paulus jedoch gespürt, dass der Vergleichspunkt mit dem Leben seiner Christen ja gar nicht hier liegen konnte, sondern in etwas anderem. Darum korrigiert er sich in dem Sinn, dass nur derjenige den Siegespreis oder den Siegeskranz erhält, der sich zuvor angestrengt hat in einem entsprechenden Training. Außerdem ist das Bild vom „Lauf“ nicht beibehalten. Paulus spricht allgemein von dem, „der sich an einem Wettkampf beteiligt“. Worauf es ihm in seiner Mahnung ankommt, ist der Umstand, dass – ähnlich wie für jeden athletischen Wettkampf eine bestimmte Vorbereitung, eine ganz bestimmte Lebensweise verlangt ist – auch im Leben des Christen ganz bestimmte Verhaltensweisen erforderlich sind.

Das Wort „agon“ (ἄγων), von dem das hier verwendete Verb „agonizesthai“ (ἀγωνίζεσθαι) abgeleitet ist, meint ursprünglich den Versammlungsplatz;

<sup>24</sup> LUKIAN: Anacharsis 13.

<sup>25</sup> KONZELMANN (s. Anm. 13) 192. Vgl. auch den Hinweis bei SCHRAGE (s. Anm. 14) 364, Anm. 505.

<sup>26</sup> E. STAUFFER: Art. „βραβεῖον“, in: ThWNT I, 636.

<sup>27</sup> P. RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 52.

<sup>28</sup> STAUFFER (s. Anm. 26), in: ThWNT I, 637.



da auf diesem in der alten Zeit auch die athletischen Übungen stattfanden, bezeichnete das Wort dann den „Kampfsplatz“ und den „Wettkampf“. In der Septuaginta und dem Neuen Testament ist die Wortgruppe selten und fast ausschließlich in den hellenistisch berührten Schriften gebraucht. Das Verb „agonizesthai“ bedeutet so viel wie „in einem Wettkampf kämpfen“ oder „sich an einem Wettkampf beteiligen“. Es wird an einigen Stellen wörtlich gebraucht, d. h. im ursprünglichen (1 Kor 9,25; 1 Tim 6,12; 2 Tim 4,7), oft jedoch in einem übertragenen Sinn; es bedeutet dann nur noch „kämpfen“ oder „sich mühen“ (Kol 1,29 und 4,12; Röm 15,30; 1 Tim 4,10) und ist „offenbar kaum noch bildhaft empfunden“<sup>29</sup>; der eigentliche „agonale Bezug“ ist stark verblasst.

\* \*

Paulus sagt nun, dass jeder, der sich an einem Wettkampf beteiligt, sich in einem harten Training vorbereitet und sich dabei einer entbehrungsreichen Lebensweise unterwirft (V. 25). Das Verbum „enkrateuesthai“ (ἐγκρατεύεσθαι) wird von fast allen Übersetzungen und Kommentaren mit „völlige Enthaltsamkeit üben“ wiedergegeben. H. D. Wendland macht die Bemerkung: „Wenn man im Wettkampf Sieger werden will, so gehört dazu gänzliche Enthaltsamkeit“. Den Unterschied zwischen der Enthaltsamkeit des Athleten und dem Kampf des Christen sieht er nur „in dem Ziele: hier ein ewiges, da ein vergängliches“<sup>30</sup>. G. Schiwy spricht davon, dass jeder, der kämpft, sich aller Dinge enthält, „die seine Kondition und damit seine Siegeschancen beeinträchtigen“<sup>31</sup>. W. Schrage meint, der Wettkämpfer übe „in jeder Hinsicht Selbstzucht“<sup>32</sup>.

Es ist nun zu fragen, was mit „enkrateia (ἐγκράτεια = Enthaltsamkeit“ und mit „enkrateuesthai = sich enthalten“ gemeint ist. Die Wortgruppe bringt „zum Ausdruck die Macht oder Herrschaft, die einer bei sich, über sich oder auch über etwas hat“<sup>33</sup>. In der philosophischen Ethik des klassischen Griechentums und des Hellenismus spielt der Begriff eine wichtige Rolle. So besteht für Aristoteles die Vollendung des Menschen in der „enkrateia“; sie ist notwendig, „um den Menschen über das Tier zu erheben“<sup>34</sup>. Für den stoischen Philosophen bezeichnet „enkrateia“ „jenen Widerstand gegen den Reiz der Sinne, der für wahre Vornehmheit der Seele kennzeichnend ist. Um wahrhaft Mensch zu sein, muss man in der Befriedigung der stärksten natürlichen Triebe Mäßigung üben, vor allem gegenüber dem sexuellen Triebe und

<sup>29</sup> W. STRAUB, Die Bildersprache des Apostels Paulus, Tübingen 1937, 28.

<sup>30</sup> H. D. WENDLAND, Die Briefe an die Korinther, Göttingen 1969, 76.

<sup>31</sup> G. SCHIWY, Weg ins Neue Testament, 3. Band, Würzburg 1968, 164.

<sup>32</sup> SCHRAGE (s. Anm. 14) 361.

<sup>33</sup> W. GRUNDMANN: Art. „ἐγκράτεια“, in: ThWNT II, 338.

<sup>34</sup> H. CHADWICK: Art. „enkrateia“, in: RAC V, 344.

der Lust an Speise und Trank“<sup>35</sup>. Bei Philon von Alexandrien bedeutet die „enkrateia“ die „Überlegenheit“ gegenüber jeder Begierde<sup>36</sup>. Sie besteht in der Kontrolle über den Körper und seine Sinne. Sie bezieht sich dabei nicht nur auf das Geschlechtliche, sondern auch auf Essen und Trinken sowie auf die Gefahren der Zunge.

Angesichts dieser Hochschätzung der „enkrateia“ in der griechischen Philosophie und im hellenisierten Judentum ist es überraschend, welch geringe Rolle die Haltung der „enkrateia“ im Neuen Testament spielt. In den Evangelien fehlt die Wortgruppe ganz. Paulus verwendet sie in 1 Kor 7,9; 9,25 und Gal 5,29 (s. ferner Apg 24,25; Tit 1,8 u. 2 Petr 1,6). Woran denkt Paulus jedoch, wenn er von den Teilnehmern an den athletischen Wettkämpfen sagt, sie „übten völlige Enthaltsamkeit“?

Die „Enthaltsamkeit“ der Athleten bezog sich – wie immer wieder gesagt wird – auf Wein, Fleisch und Geschlechtsverkehr. Neben W. Schrage<sup>37</sup> weisen auch H.-J. Klauck<sup>38</sup> und J. Kremer<sup>39</sup> darauf hin. R. Metzner weist in einer Anmerkung darauf hin, dass „die Olympiasportler zehn Monate lang vor dem Wettkampf auf Fleisch, Wein und Geschlechtsverkehr verzichtet“ hätten<sup>40</sup>. Auch H. Conzelmann verweist in diesem Zusammenhang auf den olympischen Eid, in dem sich die Athleten verpflichtet hätten, zehn Monate lang sich dem Training zu widmen<sup>41</sup>. Der Verweis auf Platon<sup>42</sup> ist allerdings nicht zutreffend, da Platon nicht von „zehn Monaten“ der Vorbereitung spricht, sondern nur allgemein von einer „Zeit der Vorbereitung und Einübung“. Erst bei Pausanias<sup>43</sup> findet sich der Hinweis auf die Praxis eines zehn Monate andauernden Trainings, zu dem sich der an der Teilnahme interessierte Athlet in seiner verbindlichen Anmeldung verpflichtete.

Die Lebensweise der Athleten war indessen in keiner Weise so „enthalt-sam“, vorbildlich und allgemein anerkannt, wie es aus der „Diatribē“ erscheinen möchte. Sie galten in keiner Weise als „enthalt-same Leute“. „Die Vorstellung eines gewaltigen Kämpfers war von der eines gewaltigen Essers unzertrennlich“<sup>44</sup>. Die „Diät“, die bis ins Einzelne von den Trainern vorgeschrieben wurde, hatte – wenigstens bei den Ringern, Faustkämpfern und Pankratiasten – den Zweck, möglichst Körperfülle hervorzubringen. Das wurde erreicht durch die „anankophagia“ (ἀναγκοφαγία) oder „Zwangs-

<sup>35</sup> CHADWICK, ebd. 344.

<sup>36</sup> GRUNDMANN (s. Anm. 33) 339.

<sup>37</sup> SCHRAGE (s. Anm. 14) 366.

<sup>38</sup> H. J. KLAUCK, Erster Korintherbrief, Würzburg 1984, 69.

<sup>39</sup> KREMER (s. Anm. 14) 197.

<sup>40</sup> METZNER (s. Anm. 1) 576.

<sup>41</sup> CONZELMANN (s. Anm. 13) 192, Anmerkung.

<sup>42</sup> PLATON: Leges VIII. 7, 840 a.

<sup>43</sup> PAUSANIAS: Beschreibung Griechenlands V. 24, 9.

<sup>44</sup> J. JÜTHNER: Art. „Gymnastik“, in: RE VII. 2, 2047.

diät“, die in einer „systematischen Überfütterung insbesondere mit Fleischnahrung bestand“<sup>45</sup>. Aber auch die sexuelle Enthaltsamkeit war die Ausnahme<sup>46</sup>. Die „Enthaltsamkeit von allem“ der Athleten besagte also nur die Unterwerfung der gesamten Lebensführung unter eine streng geregelte Lebensweise: athletisches Training im Tetradensystem, Diät, Schlaf und (anscheinend) sexuelle Enthaltsamkeit. Die zeitgenössische Kritik an dieser Praxis zeigt, dass diese Lebensweise nicht unbestritten war.

Philostratos hat zu diesen Methoden gesagt, sie verweichlichten die Athleten, „indem die Diät sie die Untätigkeit lehrt und die Zeit vor den Übungen dazusitzen, voll gepfropft wie libysche und ägyptische Mehlsäcke; indem sie ferner Feinbäcker und Luxusköche einführt, wodurch nur Schlecker und Fresser gezüchtet werden, und indem sie mohnbestreutes Weizenbrot aus feinem Mehl vorsetzt, sie mit gänzlich regelwidriger Fischkost mästet und die Natur der Fische nach den Fundstellen im Meer bestimmt, ... ferner das Schweinefleisch mit wunderlichen Weisungen verabreicht“<sup>47</sup>.

Noch drastischer, ja zynisch äußert sich Seneca in einem Brief an Lucilius: „Ebenso scheiden bei mir aus dem Bereich der ‚freien Künste und Wissenschaften‘ aus: Ringkämpfer und die ganze Schar der ‚Künstler‘, die es nur mit Öl und Dreck zu tun haben. ... Ich bitte dich, was hat das alles mit ‚freien Künsten‘ zu tun, alle diese armseligen ‚Kotzbrüder‘, deren körperliche Funktion in der Mästung ihres Leibes besteht, deren Geist aber an dauernder Abmagerung und Schlafsucht leidet?“<sup>48</sup>

Hat Paulus diese Bräuche der Berufsathleten, wie sie seinen Zeitgenossen nur zu bekannt waren, im Auge gehabt, als er die „enkrateia“ der Athleten seinen Christen als Vorbild in ihrem sittlichen Bemühen hinstellte? Die Frage in dieser Zuspitzung stellen bedeutet, sie zu verneinen. Paulus kann unmöglich diese bekannten Bräuche gemeint haben, die allenthalben als menschenunwürdig abgelehnt wurden.

Dann ist jedoch die Frage zu stellen, ob er sie überhaupt gekannt hat. Wahrscheinlich waren sie ihm, wenigstens von der Praxis her, unbekannt. Dann erklärt sich jedoch die Verwendung des Vergleichs nicht aus der immer wieder behaupteten Kenntnis des athletischen Trainings und Wettkampfes, sondern der Vergleich dürfte von Paulus aus der „Diatriben-Literatur“ übernommen worden sein. Was ihm aber an diesem Bild aus der antiken Agonistik besonders geeignet erschien, ist zweifellos die konsequente Ausrichtung der gesamten Lebensweise auf den Sieg im Wettkampf. Diese vom angestrebten

<sup>45</sup> JÜTHNER (s. Anm. 44) 2050.

<sup>46</sup> Vgl. zum Thema „sexuelle Enthaltsamkeit“ W. FIEDLER, Sexuelle Enthaltsamkeit griechischer Athleten und ihre medizinische Begründung, in: Stadion 11 (1985), 137–175.

<sup>47</sup> PHILOSTRATOS: Gymnastik 44.

<sup>48</sup> SENECA: Briefe an Lucilius 88, 18–19.

Sieg bestimmte Lebensweise müsste eigentlich auch das Leben des Christen prägen.

Man sollte deshalb in der Auslegung der Textstelle zurückhaltend sein und nichts hineinlegen, was nicht tatsächlich darin enthalten ist. Die „enkrateia“ des antiken Athleten unterschied sich erheblich von der „enkrateia“ z. B. des stoischen Philosophen und erst recht von der des Christen. Die „Enthaltsamkeit“ des Athleten war in keiner Weise vorbildlich, wohl aber allgemein die vom angestrebten Sieg bestimmte Lebensweise, die zwar auch manchen Verzicht einschloss, die sich jedoch nicht darauf beschränkte, wie die angeführten Beispiele von der Vorbereitung der Athleten auf den Wettkampf zeigen. Außerdem war die „enkrateia“ auf keinen Fall das auffälligste Kennzeichen der Athleten; das war sie nur in der „Diatribē“.

Hinzuweisen ist noch darauf, dass die „enkrateia“ für Paulus und für den Christen nie Selbstzweck ist. Sie bekommt ihre Berechtigung und ihren Wert nur vom erstrebten Ziel. „Nicht um seinetwillen und um einer Heilsnotwendigkeit willen, sondern um der Brüder willen vollzieht er das ‚enkrateuesthai‘: das ist der fundamentale Unterschied zu aller griechisch-hellenistischen Vorstellungsweise“<sup>49</sup>.

\* \*

Die Mühe des Athleten wie des Christen richtet sich auf die Erringung des „Siegeskranzes“: „Jene (unterwerfen sich einer ganz bestimmten Lebensweise), um einen vergänglichen Siegeskranz zu erhalten, wir aber, um einen unvergänglichen (Siegeskranz zu erhalten)“ (V. 25bc). Hier sind einige Hinweise bezüglich des Begriffes „stephanos (στέφανος) = Siegeskranz“ notwendig<sup>50</sup>.

Bei den Griechen gehört der Gebrauch des Kranzes in den „Bereich des Kultes“<sup>51</sup>. Diese Bezogenheit auf den Kult gilt auch für die Siegeskränze, die bei den athletischen Wettkämpfen z. B. in Olympia, in Delphi oder am Isthmus von Korinth verliehen wurden. Die Wettkämpfe finden an den Götterfesten und zu Ehren der Götter statt. Mit der Verleihung des Siegeskranzes an einen siegreichen Athleten wird zugleich auch der Gott geehrt, und es ist nicht verwunderlich, wenn der Siegeskranz im Wettkampf allgemein als das höchste irdische Glück angesehen wird<sup>52</sup>. Darum ist das Bild vom Siegeskranz in der „Diatribē“ sehr beliebt.

In der jüdischen Literatur ist das Bild vom Siegeskranz ebenfalls sehr beliebt. Vor allem das 4. Makkabäerbuch verwendet die gesamte Terminologie des Stadions und Gymnasions, um den siegreichen Kampf der Märtyrer zu schildern: „Siegerin aber blieb die Gottesfurcht; sie setzte ihren Kämpfern

<sup>49</sup> GRUNDMANN (s. Anm. 33) 340.

<sup>50</sup> K. BAUS, Der Kranz in Antike und Christentum, Freiburg 1940.

<sup>51</sup> W. GRUNDMANN: Art. „στέφανος“, in: ThWNT VII, 617.

<sup>52</sup> GRUNDMANN (s. Anm. 51) 620.



den Siegeskranz auf“<sup>53</sup>. Philon von Alexandrien vergleicht den Athleten mit dem nach Erkenntnis strebenden Mann, der seine Lebensbahn, ohne zu fallen, durchläuft und am Ziel die verdienten Kränze und Siegespreise erlangt<sup>54</sup>. Er fordert dazu auf: „Führe diesen schönsten Kampf und bemühe dich, im Kampf gegen die alle anderen beherrschende Sinnenlust den schönsten und ruhmvollen Siegeskranz zu erlangen, den dir keine Festversammlung der Menschen zu reichen vermag“<sup>55</sup>. Der Siegeskranz aber, den es zu erringen gilt, ist die „Gottesschau“. Ähnlich ist für Paulus der „unvergängliche Kranz“ ein „Bildwort für das ewige Leben“<sup>56</sup>. Wenn die Athleten sich so intensiv bemühen, nur um einen vergänglichen Kranz zu erringen, wie viel mehr müssten die Mitglieder der christlichen Gemeinde sich abmühen, um den unvergänglichen Kranz zu erhalten, die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus.

\* \*

Im Folgenden wechselt das Bild vom Lauf zum Faustkampf: „Ich führe so den Faustkampf wie einer, der keine Schläge in die Luft tut“ (V. 26b). Bei diesem Vergleich geht es – in Parallele zu dem Ziel, das der Läufer nicht aus dem Auge verlieren darf – wieder darum, den Ernst des sittlichen Mühens seitens der Christen zu erfassen und alles Sinnen und Trachten auf den entscheidenden Sieg über den Gegner zu richten.

„Von jeher sind sich die Exegeten nicht darüber einig, was das ‚pykteuein‘ = den Faustkampf führen (πυκτεύειν) als ein ‚eis aera derein‘ (εἰς ἄερα δεγνεν) = in die Luft schlagen im Blick auf einen vorhandenen oder nicht vorhandenen Gegner besagen will“<sup>57</sup>. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn in den Kommentaren vor allem zwei Möglichkeiten des Bildverständnisses genannt werden. Einige weisen darauf hin, der Faustkämpfer, dessen Schläge ins Leere gehen und von dem sich Paulus unterscheiden wolle, sei ein ungeübter Kämpfer, so W. Schrage<sup>58</sup>. Andere nehmen an, es handle sich hier überhaupt nicht um einen wirklichen Kampf und deshalb auch nicht um ein „Verfehlen“ des Gegners, sondern um einen „Schattenkampf“, eine sogenannte „skiamachia“ (σκιαμαχία), d. h. einen Kampf gegen einen nur gedachten Gegner<sup>59</sup>.

Zur Klärung, ob es sich in unserer Textstelle um einen tatsächlichen Kampf oder nur um eine „skiamachia“, d. h. um einen „Schattenkampf“ handelt, ist es notwendig, sich etwas näher mit dem griechischen Faustkampf zu

<sup>53</sup> RIESSLER (s. Anm. 27) 727.

<sup>54</sup> PHILON: De migratione Abrahami 133f.

<sup>55</sup> PHILON: Legum Allegoriae II, 108.

<sup>56</sup> H. D. WENDLAND (s. Anm. 30) 76.

<sup>57</sup> K. L. SCHMIDT: Art. „πυγμή“, in: ThWNT VI, 916.

<sup>58</sup> SCHRAGE (s. Anm. 14) 369.

<sup>59</sup> CONZELMANN (s. Anm. 13) 162, Anmerkung.



befassen, der sich etwa vom modernen Boxen in vielen Einzelheiten unterschied<sup>60</sup>.

Zunächst fehlte ein begrenzter Boxring. Es gab auch keine zeitliche Begrenzung des Kampfes. Er endete erst, wenn einer der beiden Kontrahenten erschöpft oder gar bewusstlos war, oder wenn er zum Zeichen der Aufgabe oder Niederlage den Arm erhob. Die Schläge zielten fast ausschließlich nach dem Kopf. Dieser war „das bevorzugte Angriffsziel“<sup>61</sup>, die verwundbarste, die „schwächste“ Stelle des Faustkämpfers. Wegen der Gefährlichkeit derartiger Kopftreffer bestand die Kampftaktik darin, den Schlägen des Gegners auszuweichen, ihn „Lufthiebe“ machen zu lassen, bzw. selbst wirksame Treffer beim Gegner anzubringen.

Die Taktik des Ausweichens bzw. des Wartens auf die eigene Chance, einen entscheidenden Treffer beim Gegner anzubringen, wird noch verständlicher, wenn man bedenkt, dass die Fäuste der Kämpfer mit harten Lederbandagen umwickelt waren. Mit dem Aufkommen des Berufsathletentums werden die Faustkampfriemen mit immer gefährlicheren Zutaten ausgestattet<sup>62</sup>. Von daher ist verständlich, dass der Faustkampf als „die verletzungsträchtigste ihrer Sportarten“ betrachtet wurde<sup>63</sup>. Ein Epitaph für einen zu Tode gekommenen Faustkämpfer feiert den Toten mit den Worten „Sieg oder Tod“, also mit dem Ehrentitel gefallener Soldaten<sup>64</sup>. Philon äußert sich in einer seiner Schriften: „Ich weiß, dass Ringer und Pankratiasten oft aus Ehrgeiz und Siegstreben bis zum Eintritt des Todes durchhalten, obwohl ihr Körper schon aufgibt und sie allein durch die Kraft der Seele weiteratmen und weiterkämpfen, die sie daran gewöhnt haben, die Furcht zu verachten. ... Diesen Wettkämpfern gilt der Tod für einen Ölbaum- oder Selleriekrantz als ehrenvoll“<sup>65</sup>.

Auch hier darf die Frage gestellt werden, ob Paulus diesen „blutigen Aspekt“ des Faustkampfes mitbedacht hat, als er diesen Vergleich gebrauchte. Wenn man die einhellige Ablehnung der Brutalität bei den athletischen Wettkämpfen seitens der zeitgenössischen Philosophen und der frühchristlichen Autoren bedenkt, die andererseits die diesbezüglichen Vergleiche selbstverständlich verwendeten, dann ist die Annahme durchaus verständlich, Paulus habe an unserer Textstelle aus Unkenntnis bzw. in Abhängigkeit von der zeitgenössischen „Diatriben“ den fraglichen Vergleich verwendet. Zu beachten

<sup>60</sup> J. JÜTHNER und E. MEHL: Art. „pygme“, in: RE Suppl. Band IX, 1306–1353.

<sup>61</sup> M. B. POLIAKOFF, *Kampfsport in der Antike. Das Spiel um Leben und Tod*, Düsseldorf 2004, 117.

<sup>62</sup> POLIAKOFF (s. Anm. 61) 97ff.

<sup>63</sup> POLIAKOFF (s. Anm. 61) 119.

<sup>64</sup> POLIAKOFF (s. Anm. 61) 125.

<sup>65</sup> Zit. bei POLIAKOFF (s. Anm. 61) 126.

ist vor allem, dass mit diesem Vergleich die „Bild-Ebene“ nicht verlassen ist. Das ist besonders für den folgenden Vers (V. 27) zu bedenken.

Zunächst ist das Zeitwort „hypopiazēin“ (ὑποπιάζειν), das in der „Einheitsübersetzung“ mit „züchtigen“, von Schrage mit „meinen Leib mit Schlägen treffen“<sup>66</sup>, wiedergegeben wird, näher zu bestimmen. Das Wort wird im Neuen Testament nur an dieser Stelle verwendet und bedeutet so viel wie „jemand so ins Gesicht (unter das Auge) schlagen, dass er blaue Flecken (ein blaues Auge) bekommt und dadurch entstellt wird“<sup>67</sup>. Beim antiken Faustkampf, bei dem die Schläge ja in der Hauptsache auf den Kopf bzw. ins Gesicht des Gegners gerichtet waren, ging es nie ohne blaue Flecken, ohne Beulen und Verletzungen ab. Die Schläge aber, die Flecken, Beulen und Wunden hinterlassen, sind – so Paulus – gerichtet „auf meinen Leib“. Was ist jedoch mit dieser Aussage, Ziel der Faustschläge sei „mein Leib“, gemeint?

Zieht man die verschiedenen Kommentare zu Rate, so ergibt sich ein zwispältiges Bild. Eine Gruppe fasst die Aussage im wörtlichen Sinn. H. D. Wendland spricht von einer „strengen Selbstkasteiung“, durch die der Apostel seinen eigenen Leib züchtige und unterjochte<sup>68</sup>, und E. Schweizer bemerkt sogar: „Daher schlägt und knechtet der Apostel seinen Leib, um ihn für Christus in Dienst zu stellen“<sup>69</sup>. H.-J. Klauck interpretiert die Textstelle dahingehend, Paulus mache „auch den widerstrebenden Leib gefügig“<sup>70</sup>. W. Schrage sieht als Objekt des „hypopiazēin“ an: „Er trifft und ‚verbläut‘ sich selbst. Dass er sich selbst zusetzt heißt hier genauer: Er setzt seinem ‚soma‘ zu.“<sup>71</sup> Damit sei allerdings keine Leibfeindschaft gemeint; am Leib entscheide sich aber, „wem der Mensch eigentlich gehört und von wem er bestimmt wird“; es gehe darum, „dass er seinen Leib im Dienst der Verkündigung in Zucht nimmt.“<sup>72</sup> R. Metzner weist darauf hin, dass Paulus „seinen Leib wund schlägt“<sup>73</sup>.

Eine andere Gruppe von Exegeten wendet sich gegen diese allzu „realistische“ Auffassung von „Leib“ und sucht den Ausdruck im Rahmen der paulinischen Anthropologie zu deuten. H. Conzelmann bemerkt zur fraglichen Stelle: „Er kämpft mit sich selbst. ... Nicht der Leib als solcher ist der Gegner“<sup>74</sup>. G. Schiwy interpretiert den Satz auf folgende Weise: „Der Gegner in diesem geistlichen Faustkampf ... bin ich mir selbst, insofern das Widergött-

<sup>66</sup> SCHRAGE (s. Anm. 14) 361.

<sup>67</sup> K. WEISS: Art. „ὑποπιάζω“, in: ThWNT VIII, 588.

<sup>68</sup> H. D. WENDLAND (s. Anm. 30) 76.

<sup>69</sup> E. SCHWEIZER: Art. „σῶμα“, in: ThWNT VII, 1061.

<sup>70</sup> KLAUCK (s. Anm. 38) 198.

<sup>71</sup> SCHRAGE (s. Anm. 14) 370.

<sup>72</sup> SCHRAGE (s. Anm. 14) 370 f.

<sup>73</sup> METZNER (s. Anm. 1) 581 und 583.

<sup>74</sup> CONZELMANN (s. Anm. 13) 192.

liche in mir noch wirksam ist, das Egoistische, Rücksichtslose, Lieblose“<sup>75</sup>. J. Kremer ist der Auffassung: „Leib‘ bezeichnet hier nicht bloß den Körper, sondern den ganzen Menschen. In bildhafter Ausdrucksweise sagt der Apostel also, dass er sein ‚Ich‘ ganz in den Dienst seines Auftrags zu stellen sucht.“ Im folgenden scheint Kremer dann aber seine Meinung einzuschränken, wenn er sagt, Paulus beschreibe hier „keine Selbstkasteiung um ihrer selbst willen“<sup>76</sup>.

In einer „realistischen“ Deutung unseres Textes ist „Leib“ dualistisch aufgefasst und missverstanden als das dem Geist widerstrebende Prinzip des Menschen, das der Herrschaft des Geistes unterworfen und zum Instrument des Geistes gemacht werden soll. Paulus liegt aber dieses dualistische Denken völlig fern. Er meint hier in keiner Weise eine „Askese“ stoischer oder kynischer Prägung, wie sie in seiner Zeit weit verbreitet war. Zwar sucht man bei den Vertretern der „realistischen“ Deutung auch darauf aufmerksam zu machen, es gehe hier „nicht um die Herrschaft der Vernunft über die Sinne wie in der antiken und spätantiken Ethik“<sup>77</sup>; aber die Warnung vor der Pflege des Leibes ist nicht zu überhören und aufgehoben; sie kennzeichnet eine derartige Auffassung als mit der Auffassung des Paulus nicht übereinstimmend.

Das griechische Wort für „Leib = soma“ (σῶμα) ist „wegen seiner engen Beziehung zu ‚sarx‘ der schwierigste Terminus der paulinischen Anthropologie“<sup>78</sup>. „Soma = Leib“ ist in seiner Bedeutung abhängig von dem monistischen Menschenbild der Bibel. Das Alte Testament kennt keine strenge Unterscheidung zwischen „Leib“ und „Seele“; es hat auch kein eigenes Wort für „Leib“, sondern bezeichnet mit „Fleisch“ sowohl den Körper als auch den ganzen Menschen; der Mensch „hat“ nicht einen Leib, sondern er „ist“ Leib. Die Begriffe „Leib“, „Fleisch“ und „Geist“ bezeichnen darum nicht Bestandteile des Menschen, sondern nur verschiedene Gesichtspunkte, unter denen der eine und ganze Mensch gesehen wird.

Im Neuen Testament, besonders in den paulinischen Briefen, ist die monistische Sicht des Menschen durchgehalten. „Soma = Leib“ kann bei Paulus ganz allgemein die Leiblichkeit bezeichnen, den Menschen in seiner irdischen Gegebenheit, die Einheit des ganzen Menschen. „Soma = Leib“ kann aber auch den nur-irdisch gesinnten Menschen bezeichnen; es ist dann weitgehend synonym mit „sarx = Fleisch“ (σάρξ), das zwar vielfach auch eine neutrale Bedeutung haben kann im Sinne von Mensch überhaupt, meist jedoch so viel bedeutet wie der egozentrische, selbstsüchtige, sich dem Heilsruf versperrende Mensch. „Sarx = Fleisch“ wird dann zum „Ort“ der Sünde im Menschen:

<sup>75</sup> SCHIWY (s. Anm. 31) 165.

<sup>76</sup> KREMER (s. Anm. 14) 198.

<sup>77</sup> WENDLAND (s. Anm. 30) 76.

<sup>78</sup> J. SCHMID: Art. „Leib“, in: LThK<sup>2</sup> VI, Freiburg 1961, 900.

„in ihr hat die Sündenmacht ihren Sitz“<sup>79</sup>: „Die nach dem Fleisch leben, sinnen auf das, was das Fleisch will; die nach dem Geist leben, sinnen auf das, was der Geist will. Das Sinnen des Fleisches führt zum Tode, das Sinnen des Geistes zum Leben und Frieden“ (Röm 8,5–6).

Paulus gebraucht aber oft auch dort, wo er eigentlich von der „sarx“ in ihrer Beziehung zu Sünde und Tod redet, „soma“ für „sarx“. Er schreibt damit die spezifischen Eigenschaften und Funktionen der „sarx“ dem „soma“ zu. So kann das „soma“ ebenfalls unter der Macht der Sünde und des Todes stehen (Röm 6,6), und Paulus kann von den Begierden und den sündigen Taten des „soma“ sprechen (Röm 6,12 und 8,13).

Wenn wir nun auf dem Hintergrund der paulinischen Anthropologie danach fragen, wie „soma“ an unserer Textstelle zu verstehen ist, so ist zu sagen: Es handelt sich hier um einen Text, in dem „soma“ im Sinne von „sarx“ verstanden wird. Es geht um den ganzen Menschen in seiner Leibbefindlichkeit, insofern er nicht auf den Dienst Gottes ausgerichtet ist, sondern nur-irdische, egoistische Ziele im Auge hat. Gemeint ist also „der ganze Mensch, sofern er mit seinen autistischen und egoistischen Strebungen, mit seinem Hang zum Genuss und zur Bequemlichkeit, dem Einsatz für das Evangelium im Wege steht“<sup>80</sup>.

Dann ist aber aus dem Bild vom Faustkampf verständlich, dass gerade diese falsche „Richtung“ der „schwache Punkt“ ist, auf den die „Schläge“ gerichtet sein müssen. Im Bild verdeutlicht also Paulus, worauf es eigentlich ankommt. Entscheidend ist es für den, der zum Glauben an Jesus Christus gekommen ist, seinem Leben eine andere Ausrichtung zu geben; sich nicht mehr von „sarkischen“, d. h. egozentrischen Zielen leiten zu lassen, sondern sich selbst in seinem ganzen Dasein in den Dienst Gottes zu stellen. Paulus meint somit an unserer Stelle dasselbe, was er anderswo so formuliert hat: „Wenn ihr nach dem Fleisch lebt, werdet ihr sterben. Wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben“ (Röm 8,13).

Dass diese „Umstellung“, diese „Um-Orientierung“, nicht ohne Anwendung von Gewalt, nicht ohne Flecken und Beulen möglich ist, das soll gerade das Bild des Faustkämpfers verdeutlichen. Wo die Faust hintrifft, da gibt es blaue Flecken, ja sogar blutige Wunden. So ähnlich geht es im geistlichen Kampf zu, den Paulus gegen sich und sein selbstsüchtiges Wesen führt. Es darf dabei keine falschen Rücksichten geben; man darf auch keine „Schläge in die Luft“ machen, sondern diese müssen wirklich auf den „schwachen Punkt“ im eigenen Leben gerichtet sein. Paulus will in diesem Kampf mit sich selbst den Sieg davontragen.

\* \*

<sup>79</sup> SCHMID (s. Anm. 78) 900.

<sup>80</sup> SCHWANKL (s. Anm. 1) 185.



Der letzte Vers unseres Textes enthält noch eine zweite Aussage; die wörtliche Übersetzung lautet: „Ich versklave meinen Leib“. „Soma“ in seiner Bedeutung als „nur-irdisch gesinnter Mensch“ ist in unserem Satz Objekt sowohl zu „hypopiazeln = unter die Augen schlagen“ wie auch zu „doulagogein = versklaven“ (δουλαγωγεῖν). Was die Bedeutung des Zeitwortes „doulagogein“ betrifft, so gehen die Kommentare nicht näher darauf ein. Man nimmt offensichtlich an, dass das Bild des Wettkampfes, insbesondere das des Faustkampfes, verlassen sei, so W. Schrage<sup>81</sup>.

Die Frage ist, ob es sich hier um einen Fachaussdruck aus dem Faustkampf oder aus dem Ringkampf und Pankration handelt oder gar um ein Wort aus der Welt der Gladiatoren, und zwar in dem Sinne, dass der Sieger den besiegten Gegner unter dem Beifall der Zuschauer in der Arena wie einen unterworfenen Sklaven geführt habe. Doch ist eine derartige „Sitte“ in der Literatur nicht belegt. Aus diesem Grund ist die Annahme gerechtfertigt, dass das Bild vom Agon verlassen ist. Das gilt wohl auch für die Fortsetzung des Textes, obwohl Conzelmann die Vermutung ausspricht, dass „keryssein (κηρύσσειν) = ausrufen“ und auch „adokimos (ἀδόκιμος nicht bewährt)“ in diesem Satz „an sich noch von der Vorstellung des Wettkampfes im Stadion“ beeinflusst sein könnten<sup>82</sup>.

### 3. Schlussfolgerungen

Aus den vorausgehenden Darlegungen lassen sich eine Reihe von Schlüssen ziehen:

Die Verwendung der Bilder und Vergleiche aus der Athletik durch Paulus verrät noch nicht eine Vertrautheit oder nähere Kenntnis der entsprechenden athletischen Übungen. Paulus war also nicht – wie Metzner behauptet – „mit der Agonistik seiner Zeit verbunden und vertraut“<sup>83</sup>. Ihn deshalb als „wegweisenden Athleten und Gymnasten des Evangeliums“ zu bezeichnen<sup>84</sup>, ist nicht zu rechtfertigen. Selbst 1 Kor 9 und Phil 3, erst recht die anderen Belege im paulinischen Schrifttum lassen nur wenige Einzelheiten der zeitgenössischen Agonistik erkennen – im Unterschied zu den Bildern und Vergleichen in der „Diatriben“. Die Athletik-Vergleiche des Apostels erklären sich zureichend aus der Kenntnis der stoischen „Diatriben“ und der spätjüdischen Märtyrervollständigkeit.

Der Hinweis auf die Übungsplätze (Gymnasien und Stadien) an den Stationen des Paulus sind noch kein klarer Beweis, dass er eine nähere Bekannt-

<sup>81</sup> SCHRAGE (s. Am. 14) 371.

<sup>82</sup> CONZELMANN (s. Anm. 13) 192f.

<sup>83</sup> METZNER (s. Anm. 1) 578.

<sup>84</sup> METZNER (s. Anm. 1) 583. Vgl. auch den Titel der Abhandlung von Poplutz „Athlet des Evangeliums“.



schaft mit den dort betriebenen athletischen Übungsformen, sei es als Zuschauer oder als Teilnehmer, gehabt hat. Er hatte ja mit Sicherheit auch keine genauere Kenntnis der heidnischen Kulte aufgrund der verschiedenen Heiligtümer in den betreffenden Städten. Die Verquickung der Athletik mit dem heidnischen Kult war jedoch dem Apostel durchaus bekannt. Allein schon um der „Schwachen“ willen wäre eine Teilnahme für ihn als Zuschauer nicht in Frage gekommen.

Die von Paulus angesprochene „Enthaltsamkeit = enkrateia“ der Athleten meint nicht eine „völlige Enthaltsamkeit“, sondern bezieht sich auf die bis ins Letzte geregelte und auf die entsprechende athletische Übung ausgerichtete Lebensweise der Athleten. Die Trainings- und Ernährungs-Praktiken sind Paulus nicht bekannt; man darf die Frage stellen, ob er bei entsprechender Kenntnis die Vergleiche verwendet hätte.

Dass in Bezug auf 1 Kor 9 beachtet werden muss, es handle sich um eine bildhafte Verdeutlichung einer christlichen Botschaft, muss besonders beim Vergleich aus dem Faustkampf beachtet werden. Die „Bild-Ebene“ wird offensichtlich verlassen, wenn gesagt wird, Paulus „verbläue seinen Leib“. Der „Gegner“ in der Auseinandersetzung ist nicht der Leib bzw. die leibliche Wirklichkeit, sondern die falsche Lebensrichtung des Menschen, die Egozentrik, die Sünde als Abkehr vom Heil Gottes; dass Gott und Gottes-Dienst keine Rolle spielen.

Paulus will mit seinen Bildern und Vergleichen aus der Welt der antiken Athletik die Mühe und die Anstrengung verdeutlichen, die der Dienst am Evangelium vom Apostel, aber auch von jedem Christen verlangt. Diese Vergleiche veranschaulichen das sittliche Bemühen, zu dem der Christ sich in der Taufe verpflichtet hat. Das Leben als Christ ist ohne dieses Mühen nicht denkbar, genauso wie vom Athleten eine ganz bestimmte Lebensweise gefordert ist, wenn er den sportlichen Sieg erringen will. Freilich soll der Christ dabei dessen eingedenk sein, dass es letztlich nicht auf das eigene „Wollen“ und „Laufen“ ankommt, sondern auf das Erbarmen Gottes (Röm 9,16).

## Erschütterung statt Freude

Zum Schluss des Markusevangeliums (Mk 16,8)

*Zusammenfassung:* Das Markusevangelium endet nicht mit einer Erscheinung des Auferstandenen, sondern mit der Flucht der Frauen weg vom leeren Grab, voll Furcht und Entsetzen. Es lässt sich zeigen, dass zwischen der Abwehrreaktion der Frauen und dem vorösterlichen Jüngerunverständnis eine bewusst angelegte hermeneutische Reziprozität besteht, die auf eine rezeptive und inhaltliche Kohärenz in der christologischen Offenbarung hinweist.

*Abstract:* The Gospel of Mark doesn't end with a vision of the risen Christ, but with the flight of the women from the empty tomb filled with fear and horror. It is possible to show, that there is a considered hermeneutic reciprocal relationship between the defensive reaction of the women and the pre-eastern misunderstanding of the disciples, a relationship indicating a receptive and semantic coherence in the christological revelation.

Vom Schluss einer Erzählung erwartet man in der Regel, dass er die Spannungen, die sich bei den Lesern im Laufe der Lektüre aufgebaut haben, zur Auflösung bringt. Offene Enden, die zum Weiterdenken einladen, sind in der Literaturgeschichte zwar nicht ungewöhnlich,<sup>1</sup> doch in einem Evangelium, das dem Namen nach eine „gute Botschaft“ verkündigt, muss ein Schlussvers, wie er im Markusevangelium vorliegt, mehr als irritieren. Die Frauen werden zwar in Jesu Grab, das sie am Ostermorgen aufsuchen, der Botschaft von Jesu Auferstehung gewahr und erhalten den Auftrag, den Jüngern zu sagen, dass Jesus ihnen nach Galiläa vorangehen werde, doch reagieren sie darauf nicht mit Jubel:

„Und herauskommend flohen sie von dem Grab, denn sie ergriff Zittern und Entsetzen. Und sie sagten niemandem etwas; denn sie fürchteten sich“ (16,8).

Dass dieses Ende schon seit frühester Zeit als ungenügend empfunden wurde, belegen nicht zuletzt die anderen Evangelien. Nach Lk 24,9 gehen die Frauen in die Stadt und berichten den Jüngern, was sie am Grab erfahren haben. Es folgen Erscheinungserzählungen des Auferstandenen vor den Jüngern in Emmaus und in Jerusalem. Das Ganze schließt mit Jesu Himmelfahrt und der freudigen Rückkehr der Jünger nach Jerusalem, wo sie im Tempel Gott die Ehre erweisen. Matthäus greift das mk Furchtmotiv zwar auf, richtet es aber

---

<sup>1</sup> Beispiele aus der antiken Literatur bietet J. Lee MAGNESS, *Sense and Absence. Structure and Suspension in the Ending of Mark's Gospel*, Atlanta / Georgia 1986, 25 ff.

auf die Wächter aus, die auf die Erscheinung des Engels hin vor Angst zittern und wie tot zu Boden fallen, ein Zeichen für den Gerichtscharakter des Geschehens (Mt 28,4). Die Frauen dagegen erfahren die Furcht der Theophanie als „große Freude“, die sie sogleich zu den Jüngern laufen lässt, um ihnen das Erfahrene zu verkünden. Nachklappend ergänzt Mt Erscheinungen Jesu vor den Frauen (Mt 28,9 f.) (noch ehe sie bei den Jüngern angekommen sind) und schließlich in groß angelegter Programmatik eine Erscheinung Jesu vor den Jüngern selbst (Mt 28,16–20).

Um auch dem Markusevangelium einen kerygmatisch befriedigenden Schluss zu geben, ist es schon früh durch Kompilationen aus den anderen Evangelien ergänzt worden. In der Handschriftenüberlieferung liegt das zweite Evangelium daher heute in sechs verschiedenen Versionen vor.<sup>2</sup> In der älteren Forschung hat es immer wieder Versuche gegeben, eine dieser Fassungen oder eine zwar nicht belegte, aber aus literarischen oder theologischen Gründen postulierte als die ursprüngliche zu erweisen. So sah R. Bultmann im Hinblick auf die in 16,7 angekündigte Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa die Notwendigkeit eine solche als Evangeliumsschluss zu postulieren.<sup>3</sup> Das Schweigemotiv müsse man so verstehen, dass die Frauen den Auftrag des Engels nicht ausgeführt hätten. Dies könne „weder der ursprüngliche Sinn der ganzen Erzählung gewesen sein noch in der Absicht von V. 7 gelegen haben“ (308 f.).

Den abrupten Schluss des Evangeliums versuchte man auch mittels der Theorie eines Blattverlustes zu erklären. Die Handschriften bieten dafür jedoch keinerlei Hinweise, so dass die These nach der gründlichen Analyse von K. Aland nicht tragfähig ist.<sup>4</sup> Der Gedanke, dass ein defektes Exemplar als vollständig hätte angesehen werden können, ist nämlich nur dann stichhaltig, wenn der Text der letzten Seite auf der letzten Zeile geendet hätte, eine kaum wahrscheinliche Gegebenheit.

Schon früh hat es denn auch Stimmen gegeben, die jeder textfremden Spekulation eine Absage erteilten. J. Wellhausen etwa konstatierte knapp und nüchtern: „Mit 16,8 endet das Evangelium Marci. Die meisten Ausleger sind damit nicht zufrieden ... Sie haben 16,4 [sc. die Aussage, dass der Stein, der sehr groß war, weggerollt ist] nicht verstanden. Es fehlt nichts; es wäre schade, wenn noch etwas hinterher käme.“<sup>5</sup> Wenn Wellhausen hier auch Richtiges sieht, müsste die Angemessenheit eines solchen abrupten Schlusses wesentlich

<sup>2</sup> Ausführlich zum handschriftlichen Befund Kurt ALAND, Der Schluss des Markusevangeliums, in: DERS., Neutestamentliche Entwürfe, München 1979, 246–283.

<sup>3</sup> Rudolf BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1967, 308.

<sup>4</sup> ALAND, Schluss 268–270.

<sup>5</sup> Julius WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci, Berlin 1909, 137.

ausführlicher begründet werden. Dies soll im Folgenden geschehen, und zwar in mehreren Schritten:

Erstens ist zu fragen, wie die antike Literaturtheorie Funktion und Wirkung eines Schlusses in verschiedenen literarischen Genera bestimmt. Zweitens soll untersucht werden, ob die Möglichkeit, dass ein Satz bzw. eine ganze Schrift mit der Wendung ἐφοβούντο γὰρ endet, von der antiken Literatur und Stilistik gedeckt ist. Drittens ist die Bedeutung der Furcht- und Schweigemotive in mk Kontext zu erheben. Viertens ist Vers 16,8 in die Semantik und Pragmatik der Schlussperikope einzuordnen. Dies soll in Auseinandersetzung mit der Exegese Helmut Merkleins geschehen, der die Flucht der Frauen aus dem leeren Grab als Relativierung von dessen Bedeutung für die Grundlegung des Auferstehungskerygmas versteht. Fünftens soll der Markusschluss mit dem mk Offenbarungsverständnis, wie es sich in der Summe seiner Teile darstellt, konfrontiert werden. Die These ist, dass zwischen dem vorösterlichen Jüngerunverständnis und der nachösterlichen Abwehrreaktion der Frauen eine bewusst angelegte hermeneutische Reziprozität besteht, die auf eine bemerkenswerte rezeptive und inhaltliche Kohärenz in der christologischen Offenbarung hinweist.

## 1. Die Funktion eines Schlusses in der antiken Literaturtheorie

Über die Rezeptionsästhetik eines Schlusses ist in der Antike besonders im Bereich der Rhetorik nachgedacht worden.<sup>6</sup> Nach dem anonymen Autor Seguerianus, Rhet. P 454,5 ff., Sp. 208 f. hat Aristoteles dem Epilog die Hauptaufgabe gestellt, den Hörer für den Redner zu gewinnen. Dies solle dadurch geschehen, dass er die πάθη erwecke, Lob und Tadel spende und den Redehalt dem Gedächtnis des Hörers einpräge.<sup>7</sup> Cicero verband mit dem Redende besonders die Aufgabe, bei den Hörern Emotionen zu wecken. In den *Partitiones oratoriae* 15,52 f. unterteilt er sie in die *amplificatio* zur Erzeugung Glauben weckender *motus animorum* und in die *enumeratio*, die Wiederholung.<sup>8</sup> Beides notiert auch Quintilian, Institutio Oratoria 6,1,1 als Ziele der *peroratio*: die Gedächtnisauffrischung und die Beeinflussung der Affekte.

Auch wenn man nicht ohne weiteres voraussetzen kann, dass die von dem Stagiriten ausgehende Literaturtheorie mit ihrer normbildenden Kraft auch

<sup>6</sup> Vgl. Josef MARTIN, *Antike Rhetorik. Technik und Methode* (HAW 2,3), München 1974, 147–166, bes. 148 f.; Heinrich LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart<sup>3</sup> 1990, 236–240.

<sup>7</sup> Aristoteles selbst weist dem Epilog in Rhet. 1419b 10 ff. eine vierfache Aufgabe zu: 1) den Hörer dem Redner wohlgesonnen machen, 2) die αἰξίς anwenden und die μείωσις anwenden, 3) die πάθη wecken und 4) mit einer ἀνάμνησις schließen.

<sup>8</sup> M. T. Cicero, *Partitiones Oratoriae*. Rhetorik in Frage und Antwort, hg., übers. u. erl. von K. u. G. BAYER, Zürich 1994, 45.



das mk literarische Schaffen geprägt hat,<sup>9</sup> vermag dieser Seitenblick den Evangelientext doch zu erhellen. Auch der Markusschluss enthält nämlich Rhetorisches. So sind die Worte des Jünglings in den Versen 6 und 7 nichts anderes als eine Rede, die erinnern und bewegen möchte. Wie sich in der Fluchtbewegung der Adressatinnen denn auch zeigt, sind die Frauen durch die Rede in ihren πάθη bis auf Äußerste aufgerüttelt. Im Hinblick auf das gleichrangige Nebeneinander von Gefühlsweckung einerseits und inhaltlicher Belehrung andererseits, wie sie die Literaturtheorie dem Redeende zuschreibt, stellt sich aber die Frage, ob dieses Nebeneinander im Markusschluss nicht zugunsten einer überbordenden Gefühlsweckung außer Kraft gesetzt ist. Der antike wie auch der heutige Rezipient wird damit auf das Kerygma selbst zurückgeworfen. In der Flucht wider das Wort scheint sich dieses besonders zu profilieren. Ob dieser von der Rhetorik her gewählte Zugang zu der Schlussperikope dem narrativen und semantischen Gesamtkonzept der Erzählung entspricht, wird zu sehen sein.

## 2. ἐφοβοῦντο γάρ als Schlussformel

In den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts sind von verschiedenen Forschern eine ganze Reihe von Belegen für einen Schluss mit der Partikel γάρ beigebracht worden.<sup>10</sup> Nicht alle vermögen aber zu überzeugen.

Der etwa von Carl H. Kraeling<sup>11</sup> herangezogene Pap. Oxy. Nr. 1223 hält einen geschäftlichen Akt fest, der in seiner knappen Diktion nicht als paradigmatisch gelten kann. Auch Kraelings Verweise auf die syrische Bibelübersetzung von Joh 13,13 und Apg 16,37 kommen als Beispiele für einen griechischen Sprachgebrauch nicht in Frage. Weitere Belege hat man in der griechischen Dichtersprache finden wollen. So verweist R. R. Ottley<sup>12</sup> auf einen homerischen Hexameter<sup>13</sup> und auf Jamben aus dem Agamemnon des Aischylos<sup>14</sup> und Dramen des Euripides<sup>15</sup>. Auch diese der Metrik und Gesprächssituation verdankten Exempla stellen jedoch keine wirklichen Parallelen zu dem Markusschluss dar. Größere Aufmerksamkeit dürfen indes die von Ottley zitierten Stellen aus der LXX beanspruchen. In Jes 29,11 heißt es: οὐ

<sup>9</sup> Vgl. aber Paul L. DANOVE, *The End of Mark's Story. A Methodology Study* (Biblical Interpretation Series 3), Leiden u. a. 1993, 7: „Since Aristotle's views were held to be normative in certain literary circles of the Greco-Roman world at the time of the composition of the Gospel of Mark ...“.

<sup>10</sup> Vgl. die Übersicht von Steven Lynn Cox, *A History and Critique of Scholarship Concerning the Markan Endings*, Lewiston u. a. 1993, 149–157.

<sup>11</sup> Carl H. KRAELING, *A Philological Note On Mark 16,8*, in: JBL 44 (1925) 357f.

<sup>12</sup> Richard Rusden OTTLEY, *εφοβουντο γαρ MARK xvi 8*, in: JThS 27 (1926) 407–409.

<sup>13</sup> Od 4,612: Τοιγάρ ἐγώ τοι ταῦτα μεταστήσω δύναμαι γάρ.

<sup>14</sup> Ag 1564.

<sup>15</sup> Med 1272.1276; Or 251; Iph Aul 1355.



δύναμαι ἀναγῶναι, ἐσφράγισται γὰρ. Dem Markusschluss am nächsten steht sicher Gen 18,15, da eine ähnliche Erzählkonstellation vorliegt: die Begegnung von Sara und den drei Gottesgesandten. Auch hier wird die Frau von Furcht ergriffen: ἡρονήσατο δὲ Σάρρα λέγουσα Οὐκ ἐγέλασα· ἐφοβήθη γὰρ. Schließlich ist auch Gen 45,3 zu beachten. Joseph gibt sich seinen Brüdern zu erkennen, worauf diese erschüttert dastehen und keine Worte finden: καὶ οὐκ ἐδύναντο οἱ ἀδελφοὶ ἀποκριθῆναι αὐτῷ· ἐταράχθησαν γὰρ. Wie bei Markus führt die Begegnung zu seelischer Erschütterung und Sprachlosigkeit. Hier wie dort scheint der stilistisch unsaubere Schluss mit der Partikel γὰρ die Emotionalität und Verwirrung der erzählten Begegnungen widerzuspiegeln.

Auf die genannten LXX-Verse rekurriert auch Morton S. Enslin<sup>16</sup>, daneben bietet er einen weiteren Beleg aus Justins Dialog mit Tryphon. Der erste Abschnitt von Kap. 32 endet mit der Wendung ἐστανῶθη γὰρ. Im christlich-jüdischen Schrifttum ist ein Satzende mit γὰρ also mehrfach belegt. Bemerkenswerterweise bietet immerhin die pagane Literatur auch Beispiele für γὰρ am Ende einer Texteinheit. Pieter Willem van der Horst<sup>17</sup> ist der Hinweis auf Stellen aus Musonius Rufus<sup>18</sup> und vor allem Plotin zu verdanken. Der 32. Traktat Plotins über die geistigen Gegenstände und das Gute endet mit den Worten:

κρεῖττον γὰρ τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου· τελειότερον γὰρ.

„... denn das Schaffende ist besser als das Geschaffene, weil es vollkommener ist“<sup>19</sup>.

Im Griechischen ist der Satz als kunstvoller Chiasmus gestaltet. Das κρεῖττον γὰρ zu Beginn entspricht dem τελειότερον γὰρ am Ende. Als Beispiel für eine natürliche Sprachverwendung taugt die Stelle also nur bedingt. Nach den Untersuchungen Richard Harders bildeten die Traktate 30–33 ursprünglich eine Einheit, allerdings in der Aufgliederung von vier Vorlesungsstunden, so dass man sich die Schlussformel als das prägnante Ende einer größeren Rede vorzustellen hat.<sup>20</sup> Trotz des philosophischen Charakters des Textes und seiner spätantiken Datierung belegt die Plotinstelle die Möglichkeit eines literarischen Werkschlusses mit der Begründungspartikel γὰρ.

Die seit neuerem zur Verfügung stehende digitale Textsammlung des The-

<sup>16</sup> Morton S. ENSLIN, ἐφοβοῦντο γὰρ, MARK 16,8, in: JBL 46 (1927) 62–68, 63.

<sup>17</sup> Pieter Willem van der HORST, Can a Book End with ΓΑΡ? A Note on Mark XVI. 8, in: JThS.NS 23 (1972) 121–124.

<sup>18</sup> In einer mündlichen Mitteilung an ALAND, Schluss 275, weist Harder hin auf Musonius Rufus, Reliquiae (Hense 67,2): γνώριμον γὰρ.

<sup>19</sup> Text und Übersetzung nach: Plotins Schriften, übers. von Richard HARDER, Neubearb. mit griech. Lesetext und Anm. fortgeführt von R. BEUTLER u. W. THEILER, Band III: Die Schriften 30–38 der chronologischen Reihenfolge, a) Text und Übersetzung, Hamburg 1964, 102f.

<sup>20</sup> Richard HARDER, Eine neue Schrift Plotins, in: Hermes 71 (1936) 1–10, bes. 6.9.

saurus Linguae Graecae fast aller griechischen Texte von der Antike bis zum Fall Konstantinopels 1453 n. Chr. hat die Textbasis und die Suchmöglichkeiten schlagartig erweitert, so dass nun eine wesentlich größere Zahl von Sätzen mit finalem γὰρ als Vergleichsbasis zur Verfügung steht. N. Clayton Croy und Kelly R. Iverson haben sie jüngst im Hinblick auf den Markusschluss ausgewertet.<sup>21</sup> Für den engeren Zeitraum vom 3. Jh. vor bis zum 2. Jh. nach Chr. konnten 272 solcher Sätze ermittelt werden. Eine Aufgliederung nach Autoren ergibt die beachtliche Zahl von 56 Literaten, die diese Konstruktion verwendeten, wenn auch in unterschiedlicher Häufigkeit.<sup>22</sup> Differenziert nach Gattungen zeigt sich, dass Sätze mit finalem γὰρ vor allem in Werken zur Grammatik vorkommen. Die Gattungen dagegen, die dem Evangelium am nächsten stehen, nämlich geschichtlich-biographische und religiöse Werke, bringen es nur auf 17 Belege (die Mk-Stelle mitgezählt).<sup>23</sup>

Die Schlussfolgerung, die Croy und Iverson aus diesem statistischen Befund ziehen, fällt freilich unterschiedlich aus. Während Croy<sup>24</sup> betont, dass ein finales γὰρ trotz der neuen Belege auch in narrativen Schriften im Vergleich zur philosophischen und technischen Literatur äußerst selten belegt und daher für das Ende des Markusevangeliums nicht wahrscheinlich sei, hält Iverson<sup>25</sup> dies dennoch für möglich, wenn auch nicht für überzeugend nachweisbar. Zum einen zeigt eine genauere Auswertung der Satzstatistik, dass auch in nicht narrativen Textgattungen ein finales γὰρ keineswegs häufiger auftritt, zum anderen hat jede numerische Erhebung gegenüber der Intention eines Autors seine Grenzen. Die erzähldynamische und inhaltliche Aussage, die mit dem abrupten Ende des Evangeliums verbunden sein könnte, ist durch einen auch noch so groß angelegten Vergleich mit anderen Autoren und Texten nicht einzuholen.

Es bleibt daher dabei: In der Summe der Belege darf die literarische Möglichkeit einer Schlusswendung mit γὰρ als nachgewiesen gelten. Sie begegnet sowohl in inhaltlich abstrakten Darlegungen wie in Erzählungen. LXX-Gen

<sup>21</sup> N. Clayton CROY, *The Mutilation of Marks Gospel*, Nashville: Abingdon 2003; Kelly R. IVERSON, *A Further Word on Final Γὰρ* (Mark 16:8), in: CBQ 68 (2006) 79–94.

<sup>22</sup> Die häufigsten Belege finden sich bei Aristonicus (14), Athenäus (23), Lukian (23), Aelius Herodianus (67) und Alexander (23).

<sup>23</sup> Darunter finden sich (nach IVERSON, *Final Γὰρ* 86) zwei Belege griechischer Historiker, die das bisher bekannte Vergleichsmaterial bereichern: Polybius, *Historiae* 2,60,1,1: παρ-ίημι τὰ παρ' ὅλον τὸν βίον αὐτοῦ καὶ τῶν προγόνων ἀσεβήματα, μακρὸν γὰρ („Ich über-gehe die Frevel, deren sich er und seine Vorfahren im ganzen Leben schuldig machten, denn es wäre zu lange“); Dio Cassius, *Historiae Romanae* 63,19,2,3: καὶ ἐγένετο μὲν τις ἐλπίς ὑπὸ χειμῶνος αὐτὸν φθαρήσεσθαι, μάτην δὲ πολλοὶ ἥσθησαν, ἐσώθη γὰρ („Und es gab zwar einige Hoffnung, dass er durch einen Schneesturm umkomme, aber viele freuten sich vergebens, denn er wurde gerettet“).

<sup>24</sup> CROY, *Mutilation* 48.

<sup>25</sup> IVERSON, *Final Γὰρ* 87–94.

18,15 und 45,3 schildern personale Begegnungen, die zu Furcht, Erschütterung und Sprachlosigkeit führen.

Neben den paganen und jüdisch-christlichen Schriften bietet auch Markus einige γάρ-Sätze, die weiteren Aufschluss geben. Dabei verdienen nicht nur die Stellen Beachtung, in denen die Partikel das formale Satzende bildet, sondern auch jene, in denen sie am Ende einer Erzählung in narrativ-begründender Funktion auftaucht.<sup>26</sup> Am Ende der Geschichte vom Seewandel begründet sie das außerordentliche Entsetzen, mit dem die Jünger auf die Wunder der Brotvermehrung und Jesu Gang über dem Wasser reagieren:

καὶ λίαν [ἐκ περισσοῦ] ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο· οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη (Mk 6,51b.52).

Auch hier gibt der γάρ-Satz den Grund für die Gefühlsregung an, die die Beteiligten angesichts des Übernatürlichen ergreift (vgl. 9,6).

Meist übersehen wird,<sup>27</sup> dass auch der dem Markusschluss vorausgehende Halbvers 8ab einen Begründungssatz mit γάρ bietet:

8a Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου,

8b εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις·

8c καὶ οὐδενὶ οὐδέν εἶπαν·

8d ἐφοβοῦντο γὰρ.

Beide Satzteile 8ab und 8cd sind parallel angeordnet.<sup>28</sup> Sie schildern jeweils eine Handlung und begründen sie. Dass beide auf das Entsetzen der Frauen rekurren, betont ihre Parallelität auch inhaltlich. Diese Strukturbeobachtung nimmt dem Markusschluss m. E. ein gutes Stück seiner Änigmatik. Dem Evangelisten, der sich eines begründenden γάρ-Satzes als narrativen Kommentar über 20-mal<sup>29</sup> bedient hat,<sup>30</sup> wird der pointierte Schluss daher kaum ungewöhnlich erschienen sein.

Nach der Stilistik ist nun die Semantik der Furcht- und Schweigemotivik zu erheben.

<sup>26</sup> Darauf haben besonders Thomas E. BOOMERSHINE / Gilbert L. BARTHOLOMEW, *The Narrative Technique of Mark 16:8*, in: JBL 100 (1981) 213–223, 215 ff., aufmerksam gemacht.

<sup>27</sup> Vgl. aber Franz-Josef NIEMANN, *Die Erzählung vom leeren Grab bei Markus*, in: ZThK 101 (1979) 188–199, 194.

<sup>28</sup> Vgl. Roberto VIGNOLO, *Una finale reticente: interpretazione narrativa di Mc 16,8*, in: RevBib 38 (1990) 129–189, 145.

<sup>29</sup> Vgl. Mk 1,16.22; 2,15; 3,21; 5,8.28.42; 6,17.18.20.31.48; 9,6.34; 10,22; 11,13; 14,2.40.56; 15,10; 16,4.8.

<sup>30</sup> In Mk 16 begegnet er in V. 4c sogar ein drittes Mal. Zur narrativen Bedeutung siehe unten.

### 3. Zur mk Furcht- und Schweigemotivik

Das von den Begriffen τρόμος, ἔκστασις und φοβεῖσθαι abgesteckte Wortfeld findet sich nicht nur im Schlussvers, sondern an weiteren markanten Stellen der Evangelienerzählung. Aus der Grabeserzählung ist noch das Verb ἐκθαμβεῖσθαι zu ergänzen, das dort zweimal vorkommt und ebenfalls auf die Erschütterung der Frauen hinweist.

Rudolf Pesch widmet den Motiven von Furcht und Staunen im Markusevangelium einen eigenen Exkurs.<sup>31</sup> Zu Recht konstatiert er, dass die eigentümliche Streuung und Verwendung dieser Motive eine Zusammenstellung der Admirationsterminologie gebiete, welche die Einzelbelege verständlich machen könne.<sup>32</sup> Dass er alle Vorkommen, die Furcht und Staunen ausdrücken, unter den Begriff der Admiration fasst, ist jedoch eine Vorentscheidung, die erst zu überprüfen wäre.

In jüngerer Zeit hat Maksimilijan Matjaž der Furchtmotivik eine ausführliche Monographie gewidmet.<sup>33</sup> Er kommt zu dem Ergebnis, dass ihr im Markusevangelium eine prinzipiell positive Rolle zugeschrieben werde. Auch wenn er den atl. Furchtbegriff<sup>34</sup>, der ihm Synonym für Glauben und rechte Frömmigkeit ist, nicht näher thematisiert, geht er davon aus, dass dieser für Mk das Grundprofil bilde. Auch für den Evangelisten sei die Furcht „zuerst eine grundlegende, ehrfürchtige Beziehung des Menschen gegenüber dem göttlichen Wirken in Jesus“ (315). Ohne hier in eine eingehende Auseinandersetzung mit Matjaž eintreten zu können, ist doch der Eindruck festzuhalten, dass seine Einzelexegese mehr von theologischen Voreinstellungen als von Textbeobachtung bestimmt ist. So werden Stellen, in denen das Furchtmotiv menschliche Widerstände und Ungenügen gegenüber Jesu Vollmachtsanspruch und Offenbarungswirken abbildet, relativiert oder einem Entwicklungsprozess je größerer Glaubenseinsicht zugeordnet. Von dieser Matrix ausgehend, bewertet er die Furcht der Frauen in 16,8 als Höhepunkt des „von Markus verfaßten Offenbarungsprozess(es) der Identität Jesu“ (309). Die Furcht schaffe „eine fruchtbare innere Sphäre, in der die Frauen von der Kraft des Auferstandenen berührt und fähig werden, die Jünger und wohl auch sich selbst zu einer neuen Begegnung mit dem Auferstandenen nach Galiläa zu

<sup>31</sup> Rudolf PESCH, Das Markusevangelium II. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThK 2,2), Freiburg / Basel / Wien 1977, 150–152.

<sup>32</sup> Ebd. 150.

<sup>33</sup> Maksimilijan MATJAŽ, Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus (FzB 91), Würzburg 1999. Zu weiteren Studien, insb. der von Timothy DWYER, The Motif of Wonder in the Gospel of Mark (JSNT.S 128), Sheffield 1996, vgl. MATJAŽ, Furcht 16–19.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Horst BALZ, Furcht vor Gott? Überlegungen zu einem vergessenen Motiv biblischer Theologie, in: EvTh 29 (1969) 626–644.



bewegen“ (310). Eine solche mystisierende Auslegung ist dem Text aber schlicht nicht zu entnehmen.

Auch die übrigen φόβουμαι-Stellen sind kaum uneingeschränkt als Elemente eines positiv-dynamischen Glaubensprozesses zu verstehen. Gleich der erste Beleg am Ende der Seesturmgeschichte ist aufschlussreich. Trotz Jesu Wundermacht, mit der er über das Unwetter gebietet, heißt es am Ende, dass die Jünger sich fürchten und untereinander fragen, wer dieser sei, dem selbst Wind und See gehorchten (4,41). Die Jünger kommen also nicht zum Glauben an Jesus, sondern verharren in ihren Zweifeln. Ebenso negativ besetzt ist die Furcht der Menschen von Gerasa, welche auf die Heilung des Besessenen hin von Angst gepackt werden (5,15) und Jesus daher bitten, ihr Gebiet zu verlassen (5,17). Dass die Furcht geradezu das Gegenteil zum Glauben darstellt, bestätigt Jesu Wort an den Synagogenvorsteher, dessen Tochter gestorben ist: μή φοβοῦ, μόνον πίστευε („Fürchte dich nicht, glaube nur“). Grund der Furcht aus Glaubensschwäche sind Verstockung und Herzenshärte. Diese lässt die Jünger selbst nach Jesu Seewandel und seiner Verklärung ohne Einsicht über dessen Messianität und Leidensgeschichte (6,50; 9,32).

Die jüngsten Überlegungen von David S. du Toit zu dem Furchtmotiv im Markus-Schluss stellen dagegen den Zukunftsaspekt des Furchtmotivs stärker heraus und stehen im Kontext seiner These, dass die christologische Konzeption des Markus vor einem Hintergrund entworfen sei, der Jesus als der nachösterlichen Gemeinde entzogen erfahre, diesen aber in der Erinnerung an seine Verkündigung als kommenden, die Gottesherrschaft einleitenden Menschensohnrichter erwarte.<sup>35</sup> Diese Zukunftsperspektive sieht er insbesondere mit dem Verb φοβεῖν verbunden. Dieses beziehe sich „fast ausschließlich auf Angst vor künftigem Unglück bzw. künftiger Gefahr“<sup>36</sup>. So handele es sich in 16,8 „in erster Linie um existentielle Angst vor der Zukunft ohne Jesus, wobei möglicherweise auch eine gewisse ‚heilige‘ Furcht vor dem kommenden Menschensohn-Richter mitklingt“. Dies ist jedoch kaum plausibel, da der Leser diese Zukunftsangst der Frauen doch eher beim Kreuzestod Jesu und nicht Tage später beim Hören der Osterbotschaft erwarten wird. Doch auch die anderen Furcht-Belege zeigen durchaus keinen vorrangig futurischen Ausblick. Ein solcher lässt sich erst recht nicht aus den Textstellen belegen, die die Furcht mit Taten und Worten Jesu oder seiner Gegenwart verbinden.<sup>37</sup>

In 10,32 etwa werden diejenigen, die Jesus auf seinem Weg nach Jerusalem

<sup>35</sup> David S. Du Toit, *Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen* (WMANT 111), Neukirchen-Vluyn 2006, 444.

<sup>36</sup> Du Toit, *Herr* 262.

<sup>37</sup> Damit sei freilich die eschatologische Perspektive des zweiten Evangeliums, wie sie sich im Topos vom kommenden Menschensohn bündelt, nicht bestritten. Vgl. dazu vor allem Cilliers BREYTENBACH, *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie* (ATHANT 71), Zürich 1984.



nachfolgen, als Sich-Fürchtende beschrieben: „Als sie aber auf dem Weg nach Jerusalem waren, ging Jesus ihnen voran, und sie entsetzten sich; die ihm aber nachfolgten, fürchteten sich“ (καὶ ἔθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο 10,32). Nach der unscheinbaren Bemerkung über Jesu Wanderung wirken die Aussagen über Furcht und Entsetzen sehr überraschend, machen so aber umso mehr auf sich aufmerksam. Du Toit möchte die Furcht als Reaktion auf Jesu Vorhersage kommender Verfolgungen in 10,30f. verstanden wissen. Dieser Bezug ist vom Text her indes nicht zu verifizieren, da der Hinweis auf den Hinaufstieg nach Jerusalem die dritte Leidensankündigung Jesu vorbereitet und damit eine neue Szene einleitet. Dies bestätigt auch die zweite Leidensankündigung, die als narrative Einheit von einer Wegnotiz eingeleitet und von der Furcht der Jünger ob dieses mysteriösen Jesuswortes abgeschlossen wird (9,30–32).

Als Einleitung der dritten und letzten Leidensansage wird das „Vorangehen“ Jesu und das „Folgen“ der Menschen in 10,32 kaum als bloß historischer Hinweis auf Jesu von Pilgern begleitete Wallfahrt, sondern in einem theologisch-symbolischen Sinn zu verstehen sein. Die Bereitschaft Jesu, den Weg des Kreuzes zu gehen, ruft die Menschen, ihm darin nachzufolgen. Dem stehen jedoch Entsetzen und Furcht entgegen. Unklar bleibt, ob das Entsetzen der Jünger von der Furcht der Nachfolgenden unterschieden werden kann. Gerhard Sellin hält, ausgehend von der mk Betonung des Nachfolgebegriffs, eine Unterscheidung für möglich.<sup>38</sup> Anders als die undifferenzierte Schar der Jünger, die nur die undifferenzierte Reaktion des Schreckens zeigen, scheinen die „Nachfolgenden“ zu wissen, was sie erwartet. Sie reagieren daher spezifischer mit „Furcht“. Sellin identifiziert die Gruppe der „Nachfolgenden“ daher nicht mit der vielleicht größeren Zahl von Festpilgern,<sup>39</sup> sondern mit denen, die ein implizites Wissen um Kreuz und Kreuztragen besäßen, und damit sogar von den Zwölfen abzusetzen seien, die im Folgenden in 10,33f. zum wiederholten Mal belehrt werden müssten und trotzdem unverständig blieben.<sup>40</sup>

Diese Auslegung, die auch für Sellin einem besseren Verständnis der Schlussverse des Evangeliums dienen soll, ist zweifellos anregend. Auch die Grabeserzählung kennt neben der Reaktion der Furcht die des θαμβεῖσθαι, was Sellin merkwürdigerweise nicht weiter beachtet. Das Verb begegnet

<sup>38</sup> Gerhard SELLIN, Einige symbolische und esoterische Züge im Markus-Evangelium, in: DERS., D.-A. KOCH / A. LINDEMANN (Hg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. FS: W. MARXEN, Gütersloh 1989, 74–90, 89.

<sup>39</sup> So z. B. PESCH, Markusevangelium 148.

<sup>40</sup> Sellin, Züge 89, Anm. 49. – Anders u. a. Eduard SCHWEIZER, Das Evangelium nach Markus (NTD), Göttingen 1983, 117, der „das ‚Erstaunen‘ auf die ungenannten ‚sie‘, die alle mitgehen, das ‚Sichfürchten‘ auf die Jünger im engeren Sinn“ bezieht.

gleich zwei Mal und beschreibt in der Intensivform ἐκθαμβεῖσθαι das Entsetzen der Frauen bei ihrem Eintritt in das leere Grab und ihrer Begegnung mit dem Jüngling. Interessant ist, dass die Unterscheidung Sellins in ein undifferenziertes Erschrecken und ein differenziertes, um Jesu Identität und Geschick wissendes Fürchten auch hier abgebildet sein könnte. Das Erschrecken der Frauen geschieht nämlich vor der Verkündigung des Osterkerygmas. Nach der Verkündigung gehören sie zu den Wissenden, ergreifen aber dennoch voller Furcht die Flucht, da ihr Wissen offenbar nicht zu Einsicht geführt hat.

So inspirierend Sellins Ansatz auch sein mag, lässt er sich im Ganzen des Evangeliums dennoch nicht aufrechterhalten. Beide Wortfelder, φοβεῖσθαι mit 11 Belegen und θαμβεῖσθαι mit drei (1,27; 10,24.32) bzw. ἐκθαμβεῖσθαι mit vier Belegen (9,15; 14,33; 16,5.6)<sup>41</sup>, werden mit den unterschiedlichsten Personen oder Personengruppen verbunden. Ein „Sich-fürchten“ schreibt Markus neben denen, die Jesus nachfolgen (10,32), auch den verstockten Jüngern (4,41; 6,50; 9,32), Herodes (6,20) und den jüdischen Gegnern (11,32; 12,12) zu. Umgekehrt wird ein „Entsetzen“ nicht nur von den Jüngern (10,24.32) und den Frauen (16,5 f.) ausgesagt, sondern ebenso von den Juden (1,27; 9,15) und sogar von Jesus selbst, der im Garten Getsemani von Angst gepackt wird (14,33), und zwar nicht aus Unwissenheit über sein Geschick, sondern weil er darum weiß. Insgesamt lässt sich also keine besondere Nuancierung im Vergleich beider Wortfelder ausmachen. Wohl aber ist deren weitgehend negative Konnotation hinreichend deutlich.<sup>42</sup> Allerdings gibt es zwei Ausnahmen, das Entsetzen Jesu in Getsemani und die Furcht der von Blutfluss geheilten Frau in 5,33. Dies sei gegen Paul L. Danove festgehalten, der alle Belege von φοβεῖσθαι ohne Ausnahme als negativ bewertet einordnet.<sup>43</sup> Dennoch wird man im Ganzen schließen müssen, dass die Furcht der Frauen in Verbindung mit ihrem Entsetzen und ihrer Flucht vor dem Hintergrund der vielen anderen Parallelstellen nicht einfach als eine heilige, von der erlebten Epiphanie freudig beseelte Scheu gedeutet werden kann. Alles in diesem letzten Vers des Evangeliums deutet auf Entsetzen, nichts auf Beglückung.

Auch die Aussage, dass die Frauen das Erfahrene nicht weitergeben,

<sup>41</sup> Vgl. Peter DSCHULNIGG, Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik (SBB 11), Stuttgart 1984, 91 f.

<sup>42</sup> Anders z. B. Heinz GIESEN, Der Auferstandene und seine Gemeinde. Zum Inhalt und zur Funktion des ursprünglichen Markusschlusses (16,1–8) (1987), in: DERS., Jesu Heilsbotschaft und die Kirche. Studien zur Eschatologie und Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief (BETHL 179), Leuven 2004, 97–131, 111 f., für den ἐκθαμβέω ein Erschrecken zum Ausdruck bringt, das nicht zu panischer Angst, sondern zu ehrfurchtsvollem, Gottes Vollmacht vertrauendem Staunen führt.

<sup>43</sup> DANOVE, End 177, Anm. 21. Anders aber Andrew T. LINCOLN, The Promise and the Failure: Mark 16:7, 8, in: JBL 108 (1989) 283–300, 286 f.

scheint dies zu bestätigen. Wie die Furcht stellt das Schweigen ein das ganze Evangelium durchziehendes und von Markus besonders prononciertes kompositorisch-erzähltechnisches Moment dar. Meist hat es die Gestalt eines Gebotes und ist als solches Teil der mk Geheimnistheorie. Dieses seit William Wrede<sup>44</sup> von der Forschung als Basiselement der mk Christologie diskutierte, allerdings zunehmend kritisch gesehene Paradigma begegnet in verschiedenen Varianten:<sup>45</sup>

- 1) als Schweigegebot an die Dämonen (1,25.34; 3,12),
- 3) als Gebot Jesu, seine Wunder nicht bekannt zu machen (5,43; 7,36),
- 3) als Schweigegebote an die Jünger (8,30; 9,9).

Letztere sind für die mk Christologie zweifellos zentral. Das auf das petrinische Messiasbekenntnis folgende Verbot Jesu, seine Identität öffentlich zu machen (8,30), will sagen, dass mit diesem Lippenbekenntnis Jesu Person nur unvollständig erkannt ist.<sup>46</sup> Erst die Ankündigung des Leidens, die Jesus ganz offen (παρρησίᾳ) ins Wort bringt, führt weiter (8,31 f.). Das zweite Schweigegebot nach Jesu Verklärung begrenzt es auf die Zeit vor Jesu Auferstehung. Erst nach dieser scheinen die Jünger also zu einer Christuserkenntnis gelangt, die sie instand setzt, sie in foro externo zu verkünden. Vor diesem Hintergrund nun erscheint die Frage nach dem Sinn des Markusschlusses erst recht drängend.

#### 4. Mk 16,8 im Kontext von Mk 16,1–8: eine Auseinandersetzung mit Helmut Merkley über die Bedeutung des leeren Grabes

Zu der Konzeption einer sich bis Ostern hin immer mehr aufhellenden Christuserkenntnis, wie sie die Geheimnistheorie vorgibt, scheint der Markusschluss nicht recht zu passen. Obgleich die Aufforderung des himmlischen Boten an die Frauen, den Jüngern ein Wiedersehen mit dem Auferstandenen in Galiläa zu melden, wie eine Einlösung des Jesuswortes 9,9 erscheint, reagieren die Frauen wie in einer vorösterlichen Wundergeschichte, mit der Ausnahme, dass sie aus eigenen Stücken wortlos bleiben.

Helmut Merkley lehnt ein aus der Geheimnistheorie abgeleitetes Verständnis denn auch ab. Er konzidiert zwar, dass es „ganz ohne Zweifel der

<sup>44</sup> William WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1963. Kritisch dazu u. a. PESCH, Markusevangelium 36–47.

<sup>45</sup> Vgl. Udo SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2002, 254–257; Reinhard WEBER, Christologie und ‚Messiasgeheimnis‘: ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des Markus, in: EvTh 43 (1983) 108–125.

<sup>46</sup> 8,30 dürfte mk Redaktion verdankt sein (vgl. die von SCHNELLE, Einleitung 255, Anm. 231, aufgelisteten Indizien; anders aber PESCH, Markusevangelium 33.39).

Gesamtkonzeption des Markusevangeliums“<sup>47</sup> entspreche, vermisst aber im Schlussvers „einen Rückverweis auf den Kreuzweg und eine Einweisung des Lesers in die für das Verstehen der Osterbotschaft nötige Nachfolge“. Weder brächen die schweigenden Frauen zur Nachfolge auf, so dass sie zum „Vorbild“ werden könnten, noch gebe es Gründe für die Unangemessenheit ihrer Osterverkündigung, da sie Jesus schließlich bis unter das Kreuz nachgefolgt seien.<sup>48</sup> Merklein sieht die Lösung daher in einer Besinnung auf die narrative Funktion des Schweige- und Furchtmotivs im Rahmen der Gesamtstrategie der Geschichte. Semantisch gesehen stelle sich die Perikope als missglückte Geschichte dar, nicht aber aus pragmatischer Sicht.<sup>49</sup> Der nicht ausgeführte Auftrag lasse nämlich keinen christlichen Leser befürchten, dass die Jünger nicht nach Galiläa gingen und den Auferstandenen sehen würden. Der Besitzstand des Kerygmas mache die Geschichte keineswegs nur zu schmückendem, verzichtbarem Beiwerk. Einerseits stelle die Erzählung das Kerygma in das leere Grab, andererseits löse sie es wieder davon, indem sie den Grabbesuch auf der narrativen Ebene scheitern lasse. Durch das Schweigen der Frauen werde der potentielle Wunsch, sich im Grab des Kerygmas zu versichern, zum Verstummen gebracht. Dem Grab werde damit jede Selbstevidenz genommen und ganz dem Dienst des Kerygmas zugeordnet. Insofern freilich werde der Leser tatsächlich auf den Kreuzweg verwiesen.

Merkleins Interpretation ist ein gutes Beispiel für das Unbehagen der neuen Exegese hinsichtlich der Bedeutung des leeren Grabes für die Entstehung und Begründung der Auferstehungsbotschaft.<sup>50</sup> Es stellt sich aber die Frage, ob mit dieser exegetischen Fokussierung auf das leere Grab bzw. auf seine Problematisierung die Erzählintention richtig erfasst ist.<sup>51</sup> Warum sollte die

<sup>47</sup> Helmut MERKLEIN, Mk 16,1–8 als Epilog des Markusevangeliums (1993), in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 211–240, 226.

<sup>48</sup> Gerald O'COLLINS, The Fearful Silence of Three Women (Marc 16:8c), in: Gr. 69 (1988) 489–503, 502, weist den Frauen gar eine Sonderstellung gegenüber den Jüngern zu (vgl. auch J. David HESTER, Dramatic Inconclusion: Irony and the Narrative Rhetoric of the Ending of Mark, in: JSNT 57 [1995] 61–86, 67f.). Das Wort Jesu Mk 14,27, dass alle an ihm Anstoß nähmen und zu Fall kämen, sei nur an die Jünger gerichtet. Furcht und Flucht der Frauen vom Grab sind m. E. damit aber kaum vereinbar.

<sup>49</sup> MERKLEIN, Epilog 226–228.

<sup>50</sup> Dies belegt auch Erhardt GÜTTGEMANN, Linguistische Analyse von Mk 16,1–8, in: LingBibl 11 (1972) 13–53, der Mk 16,1–8 einer ausführlichen linguistischen Analyse unterzieht und dabei den von der „traditionellen Exegese“ abgehobenen Anspruch formuliert, „eine ganze Wissenschaft auf seiner Seite“ (52) zu haben. Am m. E. entscheidenden Punkt seiner Auslegung, der Deutung der Fluchtbewegung, postuliert er ohne Begründung am Text die Vermutung, dass die Flucht der Frauen nach ihrer Kommunikation mit dem *εὐαγγέλιος* keineswegs als glatter „Ungehorsam“ erzählt werde. Indem die Frauen von dem inadäquaten Ort des Grabs eilig fortgingen, erfüllten sie vielmehr die Weisung des Engels. Dass die Frauen die Inadäquatheit ihres Grabbesuchs in positiver Umkehr ihrer Suchbewegung begriffen hätten, ist ihrer Reaktion aber nicht zu entnehmen.

<sup>51</sup> So auch Martina BÖHM, Wo Markus aufhörte – und seine Leserinnen und Leser zu



Grablegungserzählung dergestalt um die Geschichte vom leeren Grab ergänzt werden, wenn es dem Autor nur darum ginge, von dem Grab abzulenken? Um hier klarer zu sehen, muss untersucht werden, wie das Motiv vom leeren Grab im Verhältnis zum Kerygma narrativ dargestellt ist. Einige Beobachtungen im Anschluss an Merkleins ausführliche narrative und literarkritische Analyse müssen hier genügen.<sup>52</sup>

Eine erste Beobachtung gilt der Verbindung von 16,1–8 mit der Grablegungserzählung 15,42–47. Die Zeitbestimmung „Sabbat“ und die Frauenliste knüpfen an die Grablegungsszene an, die ihrerseits mit dem finalen Hinweis, dass die Frauen der Bestattung zugeschaut hätten (15,47), eine Perspektive für die Fortsetzung der Grabgeschichte eröffnet. Es überrascht jedoch, dass der Besuch der Frauen am Grab mit einer Salbungsabsicht des Leichnams begründet wird, da eine solche drei Tage nach der Grablegung im antiken Judentum eher ungewöhnlich sein dürfte.<sup>53</sup> Gerade so wird aber deutlich, dass es Markus allein um die Erzähldynamik einer in das Innere des Grabs führenden Bewegung geht. Auffallend ist, dass eine Bewegung zum Grab zweimal ausgesagt wird, einmal in der Partizipialwendung ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν (V. 1c), sodann in der Notiz ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον (V. 2b), welche aus dem beabsichtigten Grabbesuch einen tatsächlichen macht. Die Doppelung des Verbs ἔρχομαι wird durch die zwei Zeitangaben λίαν πρῶτῃ und ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου<sup>54</sup> (V. 2) nun so verstärkt, dass man den Eindruck gewinnt, dass der Evangelist hier zwei Erzählstränge überlagert hat: einen einfachen Grabbesuch, wie er von der Grablegungserzählung nahe gelegt wird (G1), und einen von der Salbung motivierten Besuch des Grabinneren (G2).<sup>55</sup> Wie die weitere Lektüre zeigt, zieht sich diese Zweisträngigkeit durch die ganze Erzählung und kann daher als Kriterium für eine literarkritische Unterscheidung fungieren. V. 3 ist mit der Frage der Frauen, wer ihnen den Stein von der Grabtür wegschiebe, eindeutig G1 zuzuordnen. V. 4 dagegen

denken beginnen. Zur erzählerischen Intention des kurzen Markusschlusses Mk 16,1–8, in: Leqach 1 (2001) 73–89, 81, Anm. 41.

<sup>52</sup> Vgl. daneben die narrativen Analysen von VIGNOLO, „finale“; Bas M. F. van IERSEL, Mark. A Reader-Response Commentary (JSNT.S 164), Sheffield 1998, 492–506; DERS., Markus. Kommentar, Düsseldorf 1993, 242–256; Ohajubodo I. OKO, „Who then is this?“ A Narrative Study of the Role of the Question of the Identity of Jesus in the Plot of Mark's Gospel (BBB 148), Berlin / Wien 2004, 400–423, und Ludger SCHENKE, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005, 350–353.

<sup>53</sup> Luise SCHOTTROFF, Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu, in: EvTh 42 (1982) 3–25, 15f., weist allerdings auf einen in 2 Chr 16,14; Josephus, Ant. 15,61 u. ö. belegten Brauch einer Leichensalbung zur Ehrung des Toten hin. Ob eine solche im Blick des Evangelisten liegt, ist kaum zu entscheiden.

<sup>54</sup> Zur Symbolik des Sonnenaufgangs vgl. GIESEN, „Auferstandene“ 106–108; Gisela KITTEL, Das leere Grab als Zeichen für das überwundene Totenreich, in: ZThK 96 (1999) 458–479, 474.

<sup>55</sup> Vgl. MERKLEIN, Epilog 214–216.

stellt eine G1 und G2 gemeinsame Erzähleinheit dar, die mit der Überraschung eines geöffneten Grabeingangs die Alltäglichkeit sowohl der einen wie der anderen Erzählrichtung durchbricht und den Raum für eine Epiphanie eröffnet. Statt das Numinose des Geschehens über eine Reaktion der Frauen anzudeuten, setzt der Erzähler den Kommentar, dass der Stein sehr groß war. Semantisch wäre dieses Sätzchen eher nach V. 3 zu erwarten. Dies zeigt, dass es zu der Erzähllinie von G2 gehört.<sup>56</sup> Dem Leser soll offensichtlich bedeutet werden, dass kein Mensch, sondern Gott am Werk war.<sup>57</sup>

Die folgenden drei Verse 5–7 sind ganz von der Erzählperspektive G2 her entworfen. Die Frauen gehen in das Grab hinein, doch spätestens jetzt zerbricht ihr ursprüngliches Unterfangen, den Leichnam Jesu zu salben. Statt dieses sehen sie einen Jüngling im Grab sitzen (16,5). Dass er weiß gekleidet ist und zur Rechten des Ortes sitzt, wo Jesus gelegen hat, weist auf seine himmlische Herkunft. Die Reaktion der Frauen ist denn auch Entsetzen, dem der Gottesbote sogleich die in Epiphaniegeschichten übliche Beschwichtigungsformel „Entsetzt euch nicht“ entgegenhält (16,6). Die von ihm im Weiteren verkündete Osterbotschaft bildet den Skopus der ganzen Erzählung, ganz gleich ob das Kerygma dem Leser nur schon lange Gewusstes in Erinnerung ruft oder ob es ihm dieses zum ersten Mal ganz erschließt. Mit dem Hinweis des Gottesboten an die Frauen, dass sie den Nazarener, den Gekreuzigten, suchten, greift der Erzähler die Suchbewegung G2 auf, um sie sogleich ad absurdum zu führen. Es macht zwar Sinn, den Nazarener, den Gekreuzigten, zu suchen, doch nicht als Toten, sondern als Lebenden:

„Er ist auferstanden,  
er ist nicht hier:  
seht den Ort, wo sie ihn hingelegt haben“ (16,6).

Der Kern der Osterbotschaft kommt in auffällender Nüchternheit daher.<sup>58</sup> Die die neue Wirklichkeit erschließende Verkündigung beschränkt sich auf ein einziges Wort: ἡγέρθη. Das Weitere ist als Negation des von den Frauen Erwarteten formuliert. Die Aufforderung „seht diesen Ort“ lenkt in auffälliger Weise die Aufmerksamkeit des Lesers auf das leere Grab. Offenkundig soll dieses als Schnittstelle zwischen alter und neuer Wirklichkeit wahrgenommen werden. Das Sehen eines leeren Raumes will zu etwas hinführen, was hier nicht mehr zu finden ist. Das leere Grab tritt damit in eine merkwür-

<sup>56</sup> Als nachgeschobener Konditionalsatz (γάρ) steht er im Übrigen in Parallele zu der Schlusswendung ἐφοβοῦντο γὰρ, ein Indiz, dass auch diese G2 zugehört.

<sup>57</sup> Auch die Passivform ἀποκεκλύσται verweist auf das Handeln Gottes. Das Perfekt deutet an, dass hier etwas geschehen ist, was die Gegenwart bestimmt. Insgesamt erinnert die Verbform an das ἐγγίγεται aus 1 Kor 15,4 (Hinweise von KITTEL, Grab 475, Anm. 88). – Anders aber IERSEL, Mark 495, der eine vom Autor bewusst angelegte Mehrdeutigkeit des Handlungssubjekts vermutet.

<sup>58</sup> Ähnlich BÖHM, Markus 79.

dige semantische Ambivalenz. Die Bitte, den leeren Ort zu sehen, ist die Bitte, hinauszusehen. So findet dieses Sehen seine Fortsetzung im Sehen des Auf-erstandenen, das den Jüngern in Galiläa zuteil werden soll (16,7). Im Ganzen der Erzähldynamik bildet das leere Grab also ein wichtiges Steuerelement. Es ist der erste Ort der Osterbotschaft, in dem die Auferstehung Jesu zwar nicht zum ersten Mal verkündet, aber zum ersten Mal zeichenhaft als neue Wirklichkeit erfahren wird.

Umso erstaunlicher ist dann aber die den Schlusspunkt der Erzählung bildende Reaktion der Frauen, die sie verstört vom Grab fliehen lässt, für Merklein eben ein Indiz für die Insuffizienz des leeren Grabes als eines österlichen Offenbarungsortes. Begründet wird die überraschende Flucht mit dem Beben und Entsetzen, das die Frauen ergriffen hat:

Καὶ ἐξεληθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου,  
εἶχεν γάρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις·

Merklein sieht in diesen Sätzen den natürlichen Abschluss der mit G1 gegebenen Erzähllinie. Damit ergibt sich ein zusammenhängendes Erzählstück:

- |            |  |
|------------|--|
| 15,42 ff.* | .....  |
| 15,47      | ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰωσήτος<br>ἐθεώρουν τοῦ τέθειται.               |
| 16,2*      | καὶ λίαν πρῶτὴ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων<br>ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον                     |
| 16,4*      | καὶ (ἀναβλέψασαι) θεωροῦσιν (bzw. βλέπουσιν)<br>ὅτι ἀποκεκλισται ὁ λίθος·          |
| 16,8*      | Καὶ (ἐξεληθοῦσαι) ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου,<br>εἶχεν γάρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις. |

Eine Stütze findet diese Rekonstruktion einer Grabbesuchsgeschichte in der Parallele Joh 20,1–2. Nach der joh Version besucht Maria Magdalena in der Frühe das Grab, sieht den weggenommenen Stein und läuft daraufhin weg und kommt zu Petrus. Hier ist zwar nicht von einer Flucht die Rede, doch kommen Unsicherheit und Ratlosigkeit zum Ausdruck, die dem Entsetzen der mk Erzählung recht nahe kommen. Der Lauf zu Petrus, das Weinen und ihr Glaube, dass der Leichnam Jesu weggenommen und anderswo hingelegt worden sei (20,11.13), zeigen, dass Maria das offene Grab nicht als Auferstehungszeichen deutet. Ebenso die Jünger, die das leere Grab gleichfalls aufsuchen, aber mit Ausnahme des Lieblingsjüngers nicht zum Glauben kommen (20,9f.). Ähnliches tradiert auch Lukas. In der Emmausgeschichte heißt es: „Auch haben uns erschreckt einige Frauen aus unserem Kreis, die früh am Grab gewesen sind, aber den Leichnam nicht gefunden haben ...“ (Lk 24,22f.). Das leere Grab weckt also nicht Hoffnung, sondern Betrübniß. Wie Gerhard Kittel seinerzeit pointiert formulierte, „scheint (das leere Grab) keinerlei ‚Vielleicht‘ einer Möglichkeit zum Guten zu enthalten, sondern höchst-

tens eine neue Entsetzlichkeit: daß der Leichnam des Herrn nun auch noch geraubt und entehrt sei“<sup>59</sup>.

In der Summe findet also das von Merklein postulierte Ende der Grabbesuchsgeschichte von den 1k und joh Parallelen her Unterstützung. Die Intention dieser Geschichte liegt offensichtlich darin, die Bedeutung des leeren Grabes für die Entstehung des Osterglaubens zu relativieren. Wenn das Grab allein der Beunruhigung dient, dann kann es keine Stütze für den Erweis des Osterglaubens sein.<sup>60</sup> Merklein kommt zu einem ähnlichen Schluss, wenn er konstatiert, dass das „Motiv vom geöffneten Grab nicht Interesse für dieses wecken, sondern gerade vom Grab weg auf die durch das Grab nicht beendete Geschichte Jesu hinlenken wollte“ (234).<sup>61</sup> So viel zur Intention der Kern-erzählung.

Es ist nun zu fragen, ob auch die redaktionelle Bearbeitung, die den Grabbesuch G1 mit dem Hineingehen in das Grab G2 verbindet, diese Intention beibehält. Schon der Umstand, dass mit der Bewegung in das Grabinnere hinein, der Blick auf das Grab intensiviert erscheint, mag skeptisch stimmen. Wie denn auch die Beobachtungen zur narrativen Textgestaltung deutlich gemacht haben, begnügt sich die Erzähldynamik G2 nicht mit der Feststellung, dass die Frauen in das Grab hineingehen, sondern zeigt ein auffallendes Interesse an dem geöffneten und leeren Grab.<sup>62</sup>

In viererlei Hinsicht wird dies deutlich:

1) *μνημεῖον* ist ein strukturelles Leitwort der Erzählung.<sup>63</sup> Es gibt den räumlichen Bezugspunkt für die Dramaturgie des Hin- und Wegbewegens ab. Den zwei Akkusativen ἐπὶ τὸ μνημεῖον (V. 2b) und εἰς τὸ μνημεῖον (V. 5a), die zum Grab weisen, stehen die beiden Genitive ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημεῖου (V. 3b) und ἀπὸ τοῦ μνημεῖου (V. 8a) gegenüber, die vom Grab fortweisen. Die Stellen sind zudem gleichmäßig über den Handlungsverlauf verteilt. Hinweise auf das Grab finden sich am Beginn (V. 2b), in der Frage der Frauen, wer ihnen den Grabstein wegwälzen könnte (V. 3b), unmittelbar vor der Epiphanie (V. 5a) und am Ende (V. 8a). Wichtig ist die Beobachtung,

<sup>59</sup> Gerhard KITTEL, Die Auferstehung Jesu, in: DTh 4 (1937) 133–171, 152.

<sup>60</sup> Ähnlich in Hinsicht auf Joh 20 KITTEL, Auferstehung 153.

<sup>61</sup> Die Existenz eines vormk Traditionsstückes, das sich auf die Erzählung der Entdeckung des leeren Grabes beschränkte, ist wiederholt mit dem Argument bestritten worden, dass „eine Geschichte ohne jeden Verkündigungsinhalt“ in der christlichen Gemeinde wohl kaum überliefert worden sei (so Karl Martin FISCHER, Das Ostergeschehen, Göttingen 1980, 59; zustimmend Lorenz OBERLINNER, Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab. Zu einem vernachlässigten Aspekt in der Diskussion um das Grab Jesu, in: ZNW 73 [1982] 159–182, 176 f.). Die oben ermittelte Erzählintention dürfte dies widerlegen.

<sup>62</sup> Zur semantischen Differenz von geöffnetem und leerem Grab vgl. OBERLINNER, „Verkündigung“.

<sup>63</sup> Im Anschluss an NIEMANN, Erzählung 196 f.



dass auf dem Höhepunkt der Erzählung, der Begegnung mit dem göttlichen Boten im Grabinnern, zwar nicht vom Grab die Rede ist, wohl aber von dessen Zentrum, dem Topos, wo der Leichnam Jesu gelegen hat. Die zeichenhafte Bedeutung des Grabes wird ganz von der Realsymbolik dieses leeren Ortes bestimmt.

2) Während sich die Grabbesuchsgeschichte noch mit der Feststellung begnügte, dass der Stein weggewälzt worden sei, weist die Redaktion zusätzlich auf die besondere Größe des Steins hin. Die Folge ist, dass die Frauen nicht erschrocken weglaufen, sondern in der Ahnung, dass hier Gott im Spiel ist, in die Grabstätte hineingehen. Das geöffnete Grab macht also neugierig. Bei den Frauen wie beim Leser weckt es die Hoffnung auf eine göttliche Botschaft. Diese Peripetie kommt auch in der Betonung des Sehaktes zum Ausdruck: ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν (V. 4a). Das Verb ἀναβλέπειν ist kein neutrales Wahrnehmen, sondern steht für ein Erblicken, das das geöffnete Grab als Wunder wahrnimmt.

3) Dem Sehen des geöffneten Grabes folgt das Sehen des leeren Grabes. Die im Inneren des Grabes von den Frauen gemachte Entdeckung, dass Jesu Leichnam verschwunden ist, wird freilich nicht allein ihrer menschlichen Wahrnehmung und Deutung überlassen, sondern ein Gottesbote zeigt ihnen den Ort, wo der Leichnam gelegen hat. Es ist zwar richtig, wie schon frühere Ausleger betonten, dass der Hinweis des Jünglings auf den leeren Ort erst nach dem Auferstehungswort ἡγέρθη erfolgt, das leere Grab also nicht als Beweis für die Auferstehung dienen will.<sup>64</sup> Und doch scheint es signifikant, dass sich der Erzähler mit der inhaltlich eigentlich schon erschöpfenden Auskunft, dass der Nazarener nicht hier sei, nicht begnügt, sondern durch ein „seht!“ den verlassenen Ort in seiner Zeichenhaftigkeit eigens hervorhebt. Die Bedeutung dieses Ortes wird übrigens schon in 15,47 betont, wo es heißt, dass die Frauen genau gesehen hätten (Imperfekt!), wohin der Leichnam gelegt worden sei: ἐθεώρουν ποῦ τέθειται.

4) Die Osterbotschaft findet im leeren Grab statt. Anders als in der ursprünglichen Grabbesuchsgeschichte ist das Grab in seiner Verlassenheit nicht ein Ort, der Fragen aufwirft, sondern ein Ort, der Antwort gibt. Dem Sehen des leeren Ortes (V. 6 f.) geht ein Sehen des Gottesboten voran (V. 5b). Dieses ist Voraussetzung von jenem. Die Epiphanie macht das Grab zum Raum göttlicher Offenbarung und Verheißung. Letztere weist zwar mit der Ankündigung, dass die Jünger dem Auferstandenen in Galiläa begegnen würden, aus dem Grab hinaus, doch die Tatsache, dass der Evangelist trotz seiner offensichtlichen Kenntnis von Visionen diese nicht weiter narrativ ins Wort

<sup>64</sup> Vgl. Anton VÖGTLE, Literarische Gattungen und Formen. Die Evangelien (11), in: AnzKG 74 (1965) 2–4, hier 3; Hans GRASS, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen 1970, 21.

setzt bzw. setzen will, gewichtet das leere Grab als besondere Offenbarungsstätte.

*Summa summarum* wird also die semiotische Bedeutung des leeren Grabes als Auferstehungssymbol zumindest in den V. 1–7 nicht problematisiert. Der Hinweis auf eine Begegnung mit dem Auferstandenen führt zwar aus dem Grab heraus, doch bleibt dieses der Ausgangspunkt österlicher Erfahrung, die Stätte, in der die Wirklichkeit der Auferstehung als perfektische Gegenwart verkündet wird (ἀποκεκύλισται).

Vor diesem Hintergrund kann auch die Fluchtbewegung der Frauen in V. 8 nicht als Aussage über die semiotische Insuffizienz des leeren Grabes gewertet werden. Was den Leser nach dem Vernehmen des Kerygmas beschäftigt, ist nicht das leere Grab, sondern die überraschende Tatsache, dass die Frauen den ihnen von dem göttlichen Jüngling gestellten Auftrag nicht ausführen.<sup>65</sup> Die Fugalkraft der Fliehbewegung kommt nicht von dem verlassenen Ort, sondern von der erfahrenen Epiphanie und dem Inhalt des Verkündigten her. Dieser ist nun abschließend in das Ganze des Evangeliums einzuordnen.

## 5. Mk 16,8 im Kontext des mk Offenbarungsverständnisses

Mit dem Einschub der Epiphanieszene, die das leere Grab als Ort der aufgehenden Christussonne exponiert, sind Flucht und Entsetzen nicht mehr als Reaktion auf das Skandalon des geöffneten Grabes zu deuten. Die Vergangenheitsform εἶχεν spannt einen Bogen zu dem Entsetzen in V. 5, das die Frauen schon beim Anblick des himmlischen Boten ergriffen hatte. Dass diese weder von der Begrüßungsparänese des μὴ ἐκθαμβεῖσθε noch von der Auferstehungsbotschaft besänftigt werden, wird in der Exegese gerne als Element einer Epiphanietopik gedeutet. Danach wären Angst und Schweigen Zeichen menschlicher Begrenztheit im Angesicht einer den Menschen überwältigenden Gotteserfahrung.<sup>66</sup> Dies mag durchaus impliziert sein. Als Reaktion auf das Auferstehungskerygma könnte jedoch eine darüber hinausgehende, kritische Note impliziert sein – doch in welcher Hinsicht?

Da eine historisierende Auslegung<sup>67</sup> von V. 8 oder die Suche nach apologetischen und ätiologischen Motiven, wie sie einzelne Forscher immer wieder präferiert haben, nicht restlos überzeugen können,<sup>68</sup> bleibt die Möglichkeit,

<sup>65</sup> Mit BÖHM, Markus 81 f., Anm. 41.

<sup>66</sup> So mit vielen anderen Elizabeth S. MALBON, *Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark*, in: *Semeia* 28 (1983) 29–48, 44 f.

<sup>67</sup> So jüngst wieder Raymond FISHER, *The empty tomb story in Mark: its origin and significance*, in: *Neotest.* 33 (1999) 59–77, 59.

<sup>68</sup> Erwogen werden u. a. folgende Deutungen (zu weiteren vgl. Frans NEIRYNCK, *Marc 16,1–8. Tradition et rédaction*, in: *ETHL* 56 [1980] 56–88, 64–72): a. das Schweigemotiv als Begründung für die späte Bekanntwerdung der Grabgeschichte (WELLHAUSEN, *Evangelii-*

den abrupten Schluss als Teil der mk Christologie bzw. Auferstehungsverkündigung zu deuten. Wenn Angst, Flucht und Schweigen sich nicht gegen eine einseitige Leserorientierung am leeren Grab richten, dann steht zu vermuten, dass die Reaktion der Frauen der von ihnen vernommenen Botschaft gilt, der Leser also herausgefordert wird, sich mit dieser Botschaft der Auferstehung Jesu, die auf Erzählebene zu einer heftigen Abwehrreaktion führt, auseinanderzusetzen.

Während die Verkündigung des *εὐαγγέλιον* offenbar einen Neuanfang in der Jesusgeschichte einleitet, insofern die von Jesus mehrmals angekündigte Auferstehung nun eingetreten ist, zeigt die Reaktion der Frauen im Grunde nichts Neues. Wie die Jünger in den Wunder- und Epiphaniegeschichten vorher, scheinen sie unverständig, ratlos, ja voller Angst. So setzen sie auch die Fluchtbewegung der Jünger, die Jesus bei seiner Verhaftung begleiteten (14,50), fort.

Auf dieser Linie liegt auch das Schweigemotiv, das nicht von der Paradigmatik früherer Schweigegebote gelöst werden kann. Der Umstand, dass aus den früheren Schweigegeboten nun ein Redegebot wird, dies aber gebrochen wird, stellt keinen Widerspruch dar, sondern kann als die letzte Konsequenz eines mk Offenbarungsverständnisses gelten, das auch nach Ostern den Blick auf den Auferstandenen nur im Schatten der Kreuzesnachfolge freigibt.<sup>69</sup> Darauf deutet bereits V. 6c mit der an die Frauen gerichteten rhetorischen Frage, ob sie Jesus, den Nazarener, den Gekreuzigten, suchten.<sup>70</sup> Der Grabbesuch der Frauen wird damit keineswegs abqualifiziert. Sie suchen Jesus nicht, wie mitunter behauptet wird, „am falschen Platz“.<sup>71</sup> „Sie suchen *Jesus*“, wie L. Oberlinner richtig feststellt, „als den Verstorbenen und Begrabenen – und nur *ihn* können sie überhaupt suchen! – an dem einzig möglichen Ort, näm-

---

um 136; Jack FINEGAN, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu [BZNW 15], Gießen 1934, 107); b. das Schweigemotiv als eine Relativierung der Frauen in ihrer Rolle als Auferstehungsboten (Ulrich WILCKENS, Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt [ThTh 4], Stuttgart / Berlin 1970; PESCH, Markusevangelium 356); c. das Schweigegebot als Verwerfung der Jünger, die die österliche Kunde nie erreicht hat (Theodore J. WEEDEN, Traditions in Conflict, Philadelphia 1971, 50f.); d. das Furchtmotiv als Widerlegung der Behauptung, die Frauen hätten ein ‚leeres Grab‘ geschaffen und den Glauben an Jesu Auferstehung erfunden (PESCH, Markusevangelium 535); e. das Furchtmotiv als Hinweis auf eine drohende Verfolgung (SCHOTTROFF, Maria 19).

<sup>69</sup> Vgl. LINCOLN, „Promise“ 297f.

<sup>70</sup> Zum Begriff des „Suchens“ in Mk vgl. Robert SCHLARB, Die Suche nach dem Messias: ζήτησις als terminus technicus der markinischen Messianologie, in: ZNW 81 (1990) 155–170, bes. 165–170.

<sup>71</sup> Monika FANDER, Die Stellung der Frau im Markusevangelium unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (MthA 8), Altenberge 1989, 174.

lich im Grab<sup>72</sup>. Bis hierher sind die Frauen dem Leser also durchaus Vorbild. Frappierenderweise scheitern sie aber da, wo sie ihre Suchbewegung nach dem Gekreuzigten im falschen Glauben abbrechen, den Auferstandenen nun nicht mehr als den Gekreuzigten finden zu können. Was *vor* der Auferstehung ins Leere laufen ließ, gilt *danach* als Richtschnur. Wie die weitere Bezeichnung Jesu als Nazarener erhellt, führt diese Suche zurück zu dem Anfang der mk Jesusgeschichte. Jesus, der „Nazarener“, weist auf jenen Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας, der sich zu Beginn seines Wirkens von Johannes taufen lässt (1,9). Der Auferstandene ist kein anderer als dieser Mann aus Nazareth.<sup>73</sup>

Diese Auslegung wird auch von V. 7 bestätigt, der in ironischer Doppeldeutigkeit die Zukunft mit Elementen der Vergangenheit erschließt. Semantik und Pragmatik dieses letzten Logions werden von den nicht anders als symbolisch zu deutenden Begriffen προάγει, Γαλιλαία und ὄψεσθε bestimmt.<sup>74</sup> Den Satz auf historischer Ebene nur als Reflex einer Erscheinungstradition zu lesen, greift zu kurz. Die Ankündigung des Jünglings, dass die Jünger den Auferstandenen in Galiläa sehen werden, ist vielmehr als an die Leser gerichtete hermeneutische und paränetische Aussage zu lesen. So greift „das Vorangehen“ des Auferstandenen sicher das frühere Vorangehen Jesu in 10,32 auf. Dieses wie jenes wird den „Nachfolgenden“ nur dann verständlich, wenn sie die bleibende Bedeutung des Kreuzes verstehen lernen. Dementsprechend meint die Richtungsangabe „nach Galiläa“ eine Rückbesinnung auf die vorösterliche Jesusnachfolge in ihrer Ambivalenz von aufflackernder Verklärung (vgl. 9,2–10)<sup>75</sup> und der nüchternen Realität alltäglicher Leidenserfahrung.

Dazu passt weiter, dass der Evangelist eine Erscheinungserzählung auslässt und das „Sehen“ des Auferstandenen der Zukunft vorbehält. Auch wenn das ὄψεσθε sich auf den geschichtlichen Raum Galiläas bezieht, dürften die darüber hinausweisenden Zukunftsgesichte 13,26 und 14,62, in denen Jesus ein ὄψεσθε des kommenden Menschensohnes ankündigt, hier zumindest anklingen.<sup>76</sup> Diese Schau des Auferstandenen, die ihn in all seiner Macht offenbaren wird, bleibt für Markus aber der noch ausstehenden Parusie Christi

<sup>72</sup> Lorenz OBERLINNER, Zwei Auslegungen: Die Taufperikope (Mk 1,9–11 parr) und die Grabeserzählung (Mk 16,1–8 parr), in: A. RAFFELT (Hg.), Begegnung mit Jesus? Was die historische Methode leistet, Düsseldorf 1991, 42–66, 61.

<sup>73</sup> Vgl. Jack D. KINGSBURY, The Christology of Mark's Gospel, Philadelphia 1983, 60 f.; Oko, Study 410.

<sup>74</sup> Vgl. SELLIN, Züge 88–90.

<sup>75</sup> Zur grundsätzlichen Parallelität der Verklärungserzählung und 16,1–8 vgl. Hubert FRANKEMÖLLE, Theodizee-Problematik im Markusevangelium? Anmerkungen zu Mk 16,1–8 im Kontext, in: T. SÖDING (Hg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. FS: W. THÜSING, Münster 1996, 101–134, 117–119.

<sup>76</sup> Zur auf die Zukunft hin orientierten Zeitperspektive des Mk vgl. FRANKEMÖLLE, Theodizee-Problematik 122 f., und Norman R. PETERSEN, „When is the End not the End?“



vorbehalten. Die im leeren Grab in Aussicht gestellte Begegnung mit dem Auferstandenen im Land des Anfangs, der Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (1,1), weist dagegen auf die Bedingungen der vorösterlichen Offenbarungsstruktur zurück.<sup>77</sup> Darauf deutet nicht nur das im Grab verkündete Kerygma, das auf den vorösterlichen Jesus rekurriert, sondern auch die Schilderung von der ersten Begegnung der Frauen mit dem Auferstehungsgeschehen in V. 4. Das vom Erzähler betonte intensive Sehen des weggewälzten Steines, ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν (V. 4a), markiert ihre erste Berührung mit der neuen Wirklichkeit des ἡγέρθη und spannt den Bogen zu der Erzählung von der Heilung des blinden Bartimäus,<sup>78</sup> in der die Vokabel ἀναβλέπειν ebenfalls ein neues Sehen bezeichnet, das das erlebte Wunder aus Glauben heraus als göttliche Macht tat begreift.<sup>79</sup> Wenn es dort abschließend heißt, dass Bartimäus die Aufforderung Jesu, ihm zu folgen, sogleich einlöst, wird dieses letzte, vor der Passions-erzählung erzählte Wunder als Vorbild für die authentische Jesu-nachfolge in den Blick gerückt.<sup>80</sup> Demjenigen also „gehen die Augen auf, der Jesus auf

Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative," in: *Interp.* 38 (1980) 151–166, 157 f. 163–166; DERS., Die Zeitebenen im markinischen Erzählwerk. Vorgestellte und dargestellte Zeit, in: F. HAHN (Hg.), *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung* (SBS 118/119), Stuttgart 1985, 93–135, 127–131. Während die Erschließungssituation für Frankemölle offenbar erst mit der Parusie zu einem Ende kommt, betont Petersen (Zeitebenen 131), dass die von 16,7 „projizierte Begegnung in Galiläa der einzige Zeitpunkt in der gesamten Welt der markinischen Erzählung (ist), da die Jünger aus ihrem Nebel der Unwissenheit herauskommen können – und dies wäre der Augenblick, wo der Konflikt der markinischen Erzählung gelöst werden könnte.“ Diese Deutung übersieht aber, dass das Kommen des Menschensohnes in 13,32 als zeitlich unbestimmt interpretiert wird, die über die Erscheinungen hinausgehende Offenbarungsschau des Messias also noch aussteht.

<sup>77</sup> Andreas LINDEMANN, Die Osterbotschaft des Markus. Zur theologischen Interpretation von Mark 16. 1–8, in: *NTS* 26 (1980) 298–317, 315–317, sieht in V. 7 sehr konkret eine Kritik an einer auf eine visuelle Glorienerscheinung fixierten Auferstehungsoffenbarung impliziert. – DU TOIT, Herr 409–418, betont, dass der Evangelist bei seiner Polemik gegen die Offenbarungsqualität der Erscheinungen insbesondere deren Auditionscharakter im Blick habe. Was zähle, seien nicht Worte des Auferstandenen, sondern die des Irdischen.

<sup>78</sup> Paul-Gerhard KLUMBIES, *Der Mythos bei Markus* (BZNW 108), Berlin / New York 2001, vermutet auch einen Rückbezug auf die Taufperikope: „In 1,10 ist das Sehen der sich spaltenden Himmel mit dem ἀναβαίνειν Jesu verbunden. In 16,4 ist das Sehen des weggerollten Steins und der geöffneten Grabhöhle an das ἀναβλέπειν gekoppelt. Jeweils lässt die Bewegung nach oben die Öffnung sichtbar werden.“

<sup>79</sup> Mit Detlev DORMEYER, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion (NTA 11), Münster 1974, 230, ist die Anlehnung an LXX-Gen 18,2 und 22,13 zu beachten. Auch hier steht ἀναβλέπειν für das Erblicken eines Wunders.

<sup>80</sup> Zur Bedeutung von Mk 10,46–52 im Ganzen vgl. Hans-Joachim ECKSTEIN, Markus 10,46–52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, in: *ZNW* 87 (1996) 33–50, und jüngst Martin WINTER, Jesu Weg und der Weg der Jünger. Zur literarischen und theologischen Bedeutung des Weges im Markusevangelium, in: *WuD* 28 (2005) 73–88, 81–87.

seinem Weg, d.h. dem Niedrigkeitsweg des Menschensohnes, folgt.<sup>81</sup> Die Stelle 10,32 aus demselben Kapitel scheint hier noch nachzuwirken.<sup>82</sup>

*In summa* geht es Markus also um eine Jesunachfolge, die nach Ostern nicht anders als vor Ostern am Kreuz ausgerichtet ist.<sup>83</sup> Da das Skandalon des Kreuzes für den Menschen immer ein gutes Stück Geheimnis bleibt, kann keine Rede davon sein, dass die Auferweckung, wie T. Söding meint, den Schleier des um die Person Jesu gelegten Geheimnisses zerreiße.<sup>84</sup> Die Auferstehung stellt Jesus zwar in ein helles Licht, doch als Gekreuzigten, womit der Anstoß an ihm nicht geringer wird. In ihrer Abwehrreaktion sind die Frauen so Nachfolger der um ihren Christusglauben ringenden Jüngerschaft und zeitübergreifende Repräsentantinnen aller Christen, die unter der Anfechtung des Kreuzes bis zum Kommen des Reichs Gottes (vgl. 9,1) ausharren müssen. Der Markusschluss stellt daher keine Aporie da, sondern ist ein vom Evangelisten bewusst angelegtes Paradox, das den Leser auffordert, den Weg der Frauen zu dem Leidensmann aus Nazareth auch nach Ostern fortzusetzen.<sup>85</sup> Flucht und Schweigen der Frauen zeigen sie auf Erzählebene als Kleingläubige, welche

<sup>81</sup> Martin EBNER, Kreuzestheologie im Markusevangelium, in: A. DETTWILER, J. ZUMSTEIN (Hg.), Kreuzestheologie im Neuen Testament (WUNT 151), Tübingen 2002, 151–168, 163.

<sup>82</sup> Mit SELLIN, Züge 89.

<sup>83</sup> Vgl. Maria HORSTMANN, Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27–9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums (NTA 6), Münster 1969, 134: „Die Struktur der Offenbarung, die Markus zunächst für den geschichtlichen Weg Jesu aufzeigt, bleibt auch nach Ostern gültig“; Robert C. TANNEHILL, Die Jünger Jesu im Markusevangelium – die Funktion einer Erzählfigur, in: F. HAHN (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung (SBS 118/119), Stuttgart 1985, 37–66, 50.

<sup>84</sup> Thomas SÖDING, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie (SBB 12), Stuttgart 1987, 119f. – Vgl. auch Hans-Josef KLAUCK, Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse (1982), in: DERS., Gemeinde, Amt, Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 137–159, 157: „Wahres Glaubensbekenntnis und wahre Nachfolge sind erst nach Ostern möglich. Sie setzen die Begegnung der Erstzeugen mit dem Auferstandenen voraus. Der Leser befindet sich gegenüber den vorösterlichen Jüngern in einer unvergleichlich besseren Lage.“ Ähnlich auch Klaus SCHOLTISEK, Augen habt ihr und seht nicht und Ohren habt ihr und hört nicht?“ (Mk 8,18). Lernprozesse der Jünger Jesu im Markusevangelium, in: C. Niemand (Hg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. FS: A. FUCHS (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 7), Frankfurt 2002, 191–222, 214. – Vorsichtiger formuliert Knut BACKHAUS, „Dort werdet ihr ihn sehen“ (Mk 16,7). Die redaktionelle Schlußnotiz des zweiten Evangeliums als dessen christologische Summe, in: ThGl 76 (1986) 277–294, 286: „Das Osterereignis kehrt den Gang von Galiläa ans Kreuz um, wirft aber zugleich Licht auf das zuvor durch Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis verdunkelte Wirken des Herrn“.

<sup>85</sup> Das Gebot Jesu in 9,9, von seiner Verklärung nach zu erzählen, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei, will also weniger chronologisch als theologisch gelesen werden. Das Logion hat danach die Funktion, die Doxa nicht unter Absehung des Kreuzes zu verabsolutieren (mit SELLIN, Züge 88).

die Auferstehungsbotschaft nicht verstehen oder verstehen wollen. Dem Leser aber vermittelt ihr Schweigen die Einsicht, dass auch sie bleibend mit einem auferstandenen Jesus konfrontiert sind, der ihnen nur über das Kreuzeskerygma in seiner göttlichen Wirklichkeit begegnet (vgl. 15,39).<sup>86</sup> Im Letzten kann die erschreckende Leere des Grabes am Ostermorgen als ein Symbol für diese Wahrheit gelten.

<sup>86</sup> Vgl. LINCOLN, Promise 297f.

BATLOGG SJ, Andreas R. / DELGADO, Mariano / SIEBENROCK, Romans A. (Hgg.): Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi (FS für Karl Heinz Neufeld SJ). Freiburg – Basel – Wien: Verlag Herder 2004, 760 Seiten, geb., € 45,00, ISBN 3-451-28317-4.

Die vorliegende Festschrift für den Innsbrucker Fundamentaltheologen Karl Heinz Neufeld SJ ist zu dessen 65. Geburtstag am 16. Februar 2004 erschienen. Die meisten Beiträge stammen ebenso wie der Jubilar aus dem Jesuitenorden bzw. aus dessen Umfeld. Den Forschungs- und Arbeitsschwerpunkten Neufelds entsprechend umfasst der Band fünf Themenschwerpunkte: Studien zu Karl Rahner; Theologiegeschichtliche Studien; Studien zur Fundamentaltheologie; In der Spur Jesu Christi; Studien zum Dialog der Religionen. Im Anhang werden Leben und Werk des Jubilars vorgestellt und dessen umfangreiche, insbesondere zahlreiche Rezensionen umfassende theologische Bibliographie aufgelistet.

Es würde zu weit führen, die insgesamt 35 Aufsätze im Einzelnen zu analysieren. Die Festschrift bietet eine enorme inhaltliche Spannweite (von den hinduistischen Avataren bis zu Jürgen Habermas). Jeder an den Fragen der Rahnerforschung, der Fundamentaltheologie sowie der Religionsgeschichte Interessierte wird lesenswerte Aufsätze darin finden.

Walter A. Euler, Trier

DEINES, Roland: Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (WUNT 177), Tübingen: Mohr Siebeck 2004, XVII u. 746 Seiten, geb. € 99,00, ISBN 3-16-148406-1.

In der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung steht die Frage nach der Bedeutung des jüdischen Gesetzes im Urchristentum hoch im Kurs. Besonderes Interesse findet dabei das Matthäusevangelium, genauer jener Passus aus der Bergpredigt 5,17–20, in dem Jesus eine strikte Gesetzesobservanz einzufordern scheint. Nach verbreiteter Auffassung geht es hier um das Halten der Gebote oder gar aller Einzelgebote der Tora (vgl. jüngst wieder P. Fiedler, Das Mt-Evangelium, Stuttgart 2006, 126, der von „Jesu vollkommene[r] Tora-Treue“ spricht). Nach einem Überblick über die Forschungsliteratur der letzten Jahrzehnte gewinnt R. Deines in der hier zu besprechenden Studie den Eindruck, dass bei der Interpretation des ersten Evangeliums „einerseits die jüdische Prägung sehr betont, insbesondere was die Frage der Tora anbelangt, andererseits das christologische und damit konfliktbergende Profil des Evangelisten abgemildert“ werde (25). Mit seiner Habilitationsschrift möchte D. dieser Exegese nun entgegentreten. Obgleich er den kurzen Abschnitt 5,13–20 als Schlüsseltext der mt Theologie versteht und daher ins Zentrum rückt, bietet er eine äußerst breit angelegte Studie, die mit ihren ausgedehnten motivgeschichtlichen Diskussionen dem Leser viel Geduld und eine konzentrierte Lektüre abverlangt.

Wie so oft in neueren Studien wählt D. als methodischen Ausgangspunkt die Endgestalt des Evangeliums (28–30). D. positioniert sich aber nicht nur in Abgrenzung von redaktionsgeschichtlichen Fragestellungen, sondern auch von neueren literaturwissenschaftlichen und rezeptionsästhetischen Methoden, welche die Evangelientexte primär als „story“ verstehen wollen. Dieser narrative „literary criticism“ berge die Gefahr, den Sieg des Lesers durch die Niederlage des Autors zu erkaufen, da der Leser den Text zur Projektionsfläche seiner Bedürfnisse mache (46). Zu Recht betont D., dass „einer ‚definitorischen‘ narratologischen Analyse“ der Evangelien „ihr *nichtfiktiver*, referentieller und *primär nichtliterarischer* Cha-



rakter“ entgegenstehe (73). Die Historizität der Verkündigung Jesu fordert ein historisches Verstehen des schriftlichen Evangeliums. Die begriffsgeschichtlichen Analysen sind damit gerechtfertigt. Als entscheidende Frage für ein Verständnis von Mt 5,13–20 bestimmt D. das Verhältnis von Gerechtigkeit und Tora. Als konstitutiv für Mt erweist sich seine Anknüpfung an das Gerechtigkeitsverständnis des AT, nach der die Gerechtigkeit sowohl mit dem Gesetz als auch mit dem davidischen Königtum bzw. der daraus erwachsenen Messias-erwartung verbunden ist. Theologiegeschichtlich zeigt sich dabei die Tendenz hin zu einer „Toralisierung“, welche die messianische Heilserwartung von der Gerechtigkeit der Tora bestimmt. Mt greift dies auf, ordnet den Messias im Hinblick auf die Gerechtigkeit der Tora aber vor. Zugleich lehnt er die verbreitete Ableitung der Gerechtigkeit aus dem Befolgen der Gesetze ab, da die endzeitliche Gerechtigkeit Gottes nicht mehr aussteht, sondern sich in Christus erfüllt hat (642f.). Im Wirken Jesu (eingeschlossen Tod und Auferstehung) ist das Reich Gottes heilsgeschichtliche Realität geworden. Die Bergpredigt ist von daher als „eine Einweisung der Jünger in ihren Auftrag als Boten des Himmelreiches“ (178) zu verstehen. Wenn sie eine „Jüngerethik“ (U. Luz) darstellt, dann in einem missionarischen Sinn, da die Jünger die in Jesus erfüllte Gerechtigkeit verkünden sollen, nicht um ihr eigenes Eingehen in Gottes Reich zu sichern, sondern um es anderen zu ermöglichen (179–181). Wenn in Jesu Kommen alle Gerechtigkeit erfüllt und das Reich Gottes Gegenwart geworden ist, dann ist das Gesetz dem Messias Jesus untergeordnet. Alles, was Jesus über die Tora lehrt, ist ihre Erfüllung und nicht ihre Auflösung (285). So ist auch die Rede von dem Jota in 5,18 kein eindeutiger „Beleg für eine halachisch observante Frömmigkeit“, sondern muss „eher im Sinne eines Bekenntnisses zur Unverbrüchlichkeit und Unveränderbarkeit der Offenbarung Gottes in der Schrift verstanden werden“ (335f.). Die mt Ergänzung „solange Himmel und Erde bestehen“ zielt auf Jesu Parusie und betont den Charakter der Tora als Lehre Jesu, womit ihr ein die halachisch-rituelle Seite relativierendes ethisches Gewicht gegeben wird (366). Da das Gesetz in Jesus erfüllt ist, haben nur noch die Gebote Jesu für die Jünger – in 5,19 als „kleinste Gebote“ vorgestellt – Geltung (402). Die Zeit des Reiches Gottes reißt einen neuen Horizont auf, der die Erfüllung der Tora zu einem Neuanfang macht, der das Vergangene, die Bemühung Israels um Gerechtigkeit, transformiert und auf die universale, auch Heiden einschließende Heilsgröße des Gottesreiches hin ausrichtet (403). Jesu Wort 5,20 von der „größeren Gerechtigkeit“ weist als Zusammenfassung des in der Bergpredigt bisher Gesagten auf diese in Jesus bereits gegenwärtige Gottesherrschaft hin (429). Mit dem Paradigma der Transformation knüpft D. an E. Jüngels Paulus-Exegese an, die in Röm 8,2 einen „Ortswechsel des Gesetzes“ und eine „Befreiung des Menschen vom Gesetz“ ausgesagt findet (651). Mit der Einsicht in die neue eschatologische Qualität des Gesetzes sieht D. den Evangelisten in großer Nähe zu Paulus und dessen Rede von der „Glaubensgerechtigkeit“. Er selbst spricht von dieser nicht, „weil es auch Jesus nicht getan hat“ (649).

So faszinierend diese Auslegung zweifellos ist, stellen sich doch kritische Fragen (vgl. auch die Besprechung von W. Reinbold, BZ 50, 2006, 248f.). Nicht überzeugend ist zunächst die Charakterisierung der Bergpredigt als „missionarische Jüngerethik“ und der Jünger als solche, die bereits zum Reich Gottes gehörten. Nach 7,28 (und vielleicht schon 5,1) besteht der Adressatenkreis nicht nur aus den Jüngern, sondern auch aus dem Volk. Insbesondere die Deutung von 5,20 als Wort über die eschatologische Gerechtigkeit, an der die Jünger im Gegensatz zum Volk bereits teilhätten, ist philologisch nicht aufrecht zu erhalten. Gleiches gilt für die Deutung der „kleinsten Gebote“ auf die Lehre Jesu, insbesondere die Antithesen. Da D. dabei voraussetzt, dass das Wortfeld „klein“ (*mikros*) in Mt die Zugehörigkeit zu Jesus ausdrückt (384–386), ergäbe sich nämlich in 5,19 die Aporie, dass derjenige ein Jünger Jesu sei, der dessen Gebote aufhebt. Schließlich ist die strikte Deutung der Tora auf Jesu Lehre und Wirken hin von 5,18f. her nicht gedeckt. Ein unvoreingenommener Leser wird, wie auch die Rezeption des Mt in judenchristlichen Kreisen des 2. und 3. Jd.s bestätigt, eine Relativierung des halachisch-rituellen Charakters des jüdischen Gesetzes hier

kaum herauslesen können. Dass sich der Autor der *Epistula Petri* mit Berufung auf dieses Mt Jesuswort gegen die „gesetzlose und unsinnige Lehre *des feindlichen Menschen* [sc. des Paulus]“ (2,3.5) verwahrt, ist bezeichnend.

Trotz dieser Einwände aber liegt eine Studie vor, die die Mt-Forschung bereichert und zu weiteren Exegesen Anlass gibt. Von einem Konsens in der Frage, wo Mt im schwierigen Trennungsprozess zwischen Judentum und Christentum, zu verorten ist, scheint die Forschung weiter denn je entfernt.

Rainer Schwindt, Trier

FLECKENSTEIN, Gisela / SCHMIEDL, Joachim (Hg.): *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung* (Einblicke, Bd. 8). Paderborn: Bonifatius Verlag 2005, 179 Seiten, kart., € 15,90, ISBN 3-89710-306-0.

Der Begriff „ultramontan“ ist alt und schillernd, hat den Höhepunkt seiner Konjunktur im allgemeinen Sprachgebrauch hinter sich und erlebt gleichwohl als Forschungsterminus eine wenn auch nicht unumstrittene Renaissance. Davon zeugt auch eine Tagung des Arbeitskreises Katholizismusforschung, die 2002 in Schwerte stattfand und deren zentrale Inhalte im vorliegenden Buch dokumentiert werden.

Drei Zugangswege werden beschritten. Ein einleitender Aufsatz der Herausgeber entfaltet eine eher systematische Perspektive auf das Begriffsfeld. Als Quellen- und Forschungsbegriff ist U. belegt, er diente lange als Kampfbegriff in interkonfessionellen und in innerkatholischen Konflikten und begegnet auch in der jüngeren Forschung durchaus noch mit einer unverhohlenen polemisch-diffamatorischen Zuspitzung (etwa bei Christoph Weber oder Hans-Ulrich Wehler). Vermehrt setzt sich jedoch eine eher phänomenologisch-deskriptive Fassung des Begriffs durch, die teils mit Bemühungen einhergeht, Ultramontanismus als einen Epochenbegriff zu etablieren. Fleckenstein/Schmiedl machen zu Recht auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die sich mit solchen Epochalisierungsversuchen verbinden. Die Vielschichtigkeit dessen, was U. war, können die Verf. dieser Einleitung nur knapp andeuten (Ideologie, Theologie, Mentalität, politische Bewegung, Utopie). Hier wären viele Vertiefungen und Differenzierungen nötig, die aber den Rahmen eines solchen einleitenden Beitrags überschreiten würden.

Die zweite Zugangsweise ist eine biographische. Mit Viktor Konzemius und Otto Weiß kommen zwei ältere profilierte Kirchenhistoriker zu Wort. Konzemius kam zum U., weil sein zentraler Forschungsgegenstand, der liberale Katholizismus des 19. Jhs., nicht ohne sein Gegenüber, d.h. den U. bestimmbar ist (und vice versa). Hervorzuheben sind sein Plädoyer gegen eine einseitige Charakterisierung des U. als katholischer Fundamentalismus und sein Hinweis auf die Tatsache, dass zumindest der frühe U. im 19. Jh. eine „Bewegung von unten“ war. Otto Weiß, der 1978 als erster in Deutschland eine systematische Beschreibung „des“ U. vorlegte, kommt einerseits zu bemerkenswert offener Selbstkritik (an eben diesem Aufsatz) und andererseits zu wichtigen Präzisierungen: U. ist für ihn kein bloßer Klerikalismus, erschöpft sich nicht in Romorientierung und auch nicht in Romantik und Volksfrömmigkeit. Einen Umschwung im U. sieht er um 1850. Zu denken gibt sein abschließender Hinweis, dass nicht von den unmodernen Ultramontanen, sondern von den sich modern empfindenden und gerierenden Anti-Ultramontanen vielfach ein direkter Weg zum Nationalsozialismus und seiner national-germanischen Pseudo-Religion führte.

Der dritte und vom Umfang her breiteste Zugang sind fünf Fallstudien, welche die europäische Dimension des U. und jeweils einige seiner Grundzüge entfalten. Nicole Priesching beschreibt die stigmatisierte Tirolerin Maria von Mörl, die zu einer Ikone der Ultramontanen wurde und demonstriert dabei zugleich die internationale Vernetzung der ultramonta-

nen Bewegung. Siegfried Weichlein stellt anschaulich und immer wieder prägnant in thesenhafter Zuspitzung den engen Zusammenhang von U. und Mission im frühen 19. Jh. dar. In diesem Feld zeigt sich für ihn das produktive und innovative Potential wie das erstaunliche Ausmaß der Mobilisierungskraft im nachrevolutionären Katholizismus, und zwar in einem bemerkenswert engen Zusammenspiel von Laien und Hierarchie. Universalität und Romorientierung gingen Hand in Hand, doch erfasste die Missionsbewegung auch eine nationale Komponente bis hin zur konfessionell aufgeladenen Mission in Deutschland selbst (These 6 auf S. 108 ist mir in diesem Zusammenhang unverständlich und erscheint auch nicht hinreichend belegt). Andreas Kotulla bietet einen Einblick in seine Dissertation zur Lourdes-Rezeption im deutschen Katholizismus und unterstreicht ein weiteres Mal die internationalen Verflechtungen, macht aber wie Priesching auch deutlich, welch hohe Bedeutung dem „wunderbaren“ Eingreifen Gottes als scheinbar objektiver Bestätigung der eigenen Glaubensüberzeugungen und des ultramontanen, dualistisch angehauchten Weltbildes zukam. Auch im Fall Lourdes war man außerordentlich produktiv und innovativ in der Aneignung der Möglichkeiten, welche die „moderne“ Gesellschaft bot. Vincent Viaene und Viktoria Pollmann weiten den Blick nochmals, indem sie in ihren Beiträgen Belgien bzw. Polen in den Mittelpunkt rücken und die Besonderheiten wie Leistungen der beiden ultramontanen Katholizismen kenntnisreich und faszinierend in der Darstellung herausarbeiten. Frau Pollmann kann sogar lange Linien bis in die jüngste Phase der polnischen Geschichte ziehen, aus denen sich allerdings auch bedrückende Einsichten ergeben (die tiefe Verankerung des Antisemitismus als ein Resultat der angestrebten Verschmelzung von Katholizismus und polnischer Nation).

Fazit: Die Beschäftigung mit dem U. und mit dem Buch ist sehr lohnend und bietet eine Fülle von tiefen Einsichten in die Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Es geht spätestens nach der Lektüre dieses Buches nicht mehr an, „die Ultramontanen“ als ewig Gestrige, geistig Zurückgebliebene abzustempeln. Dass man dabei keiner katholischen Nostalgie („die gute alte Zeit“) verfallen muss, belegen die Beiträge eindrucksvoll.

Bernhard Schneider, Trier

## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

### HEFT 1/2008

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

- BOHLEN, Reinhold: *Begegnungen mit dem Judentum*. Trier: Paulinus Verlag 2007, 176 Seiten, geb., € 15,90, ISBN 978-3-7902-1375-1.
- EUSEBIUS VON CAESAREA: *De vita Constantini – Über das Leben Konstantins*, griechisch/deutsch, übers. und komm. von Horst Schneider (Fontes Christiani Bd. 83). Turnhout: Brepols Publishers 2007, 548 Seiten, kart., € 40,09, ISBN 978-2-503-52560-0.
- FREY, Jörg / BECKER, Michael (Hg.): *Apokalyptik und Qumran* (Einblicke, Bd. 10). Paderborn: Bonifatius Verlag 2007, 304 Seiten, kart., € 23,90, ISBN 978-3-89710-368-9.
- HEINZ, Andreas: *Die Förderaltheologie des Caspar Olevian*. Wuppertal: foedus-Verlag 2006, 93 Seiten, kart., € 9,50, ISBN 3-938180-05-6.
- HEITHER, Theresia / REEMTS Christiana (Hg.): *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Adam*. Münster: Aschendorff Verlag 2007, 336 Seiten, geb., € 36,00, ISBN 978-3-402-04387-5.
- KNECHTEN, Heinrich Michael: *Das Jesusgebet bei russischen Autoren* (Studien zur russischen Spiritualität III). Waltrop: Spenner Verlag 2006, 267 Seiten, € 20,00, ISBN 3-89991-061-3.
- KNECHTEN, Heinrich Michael: *Starzen in Optina* (Studien zur russischen Spiritualität IV). Waltrop: Spenner Verlag 2007, 254 Seiten, € 20,00, ISBN 978-3-89991-069-8.
- KNOBLOCH, Stefan: *Der von Gott Berührte. Franz von Assisi im Lichte seiner Schriften* (Theologie der Spiritualität, Bd. 12). Münster: LitVerlag 2007, 96 Seiten, br., € 14,90, ISBN 3-8258-0582-1.
- KNOLL, Alfons: „Derselbe Geist“. Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, Band LXXIV). Paderborn: Bonifatius Verlag 2007, 842 Seiten, geb., € 66,00, ISBN 978-3-89710-208-8.
- KUNZLER, Michael: *Liturgie sein. Entwurf einer Ars celebrandi*. Paderborn: Bonifatius Verlag 2007, 747 Seiten, geb., € 44,90, ISBN 978-3-89710-377-1.
- MOENIKES, Ansgar (Hg.): *Schätze der Schrift* (Paderborner Theologische Studien 47). Paderborn: Schöningh Verlag 2007, 225 Seiten, kart., € 35,90, ISBN 978-3-506-76321-1.
- NIKOLAUS VON KUES: *Predigten in deutscher Übersetzung*, Bd. 3 (Sermones CXXII–CCIII) hgg. von W. A. Euler / K. Reinhardt / H. Schwaetzer. Münster: Aschendorff Verlag 2007, XXXVI und 545 Seiten, geb., € 36,80, ISBN 978-3-402-03483-5.
- SCHALLENBERG, Peter: *Jenseits des Paradieses. Ethische Anstöße für den Alltag*. Münster: Aschendorff Verlag 2007, 128 Seiten, kart., € 9,80, ISBN 978-3-402-11786-6.
- SCHRAMM, Christian: *Ruhe – ein Geschenk aus Gottes Schatzkammer*. Kvelaer: Topos plus Taschenbücher (572) 2005, 159 Seiten, kart., € 8,90, ISBN 3-7867-8572-4.



## Balthasar versus Kierkegaard

Zur Frage des Verhältnisses von Theologie und Ästhetik

*Zusammenfassung:* Der Vorwurf Balthasars an Kierkegaard, in seinem Spätwerk der Ästhetik zu wenig Raum innerhalb der Theologie einzuräumen, wurde im „Ästhetik-Boom“ der letzten Jahre nicht näher betrachtet. Ausgehend von der Stadienlehre Kierkegaards arbeitet der Beitrag heraus, dass der Ästhetik im Spätwerk Kierkegaards eine größere Bedeutung zukommt, als von Balthasar angenommen. Schließlich werden gemeinsame Anliegen sowie Unterschiede der beiden Autoren namhaft gemacht.

*Abstract:* Although the question of aesthetics has been intensively discussed in recent years in theological research, Balthasar's critique to Kierkegaard that the latter underestimates aesthetics in his later works has not been studied in detail so far. Based on Kierkegaard's theory of stages it can be shown, that aesthetic – up to the later works – is more important to Kierkegaard than Balthasar believes. Commonalities as well as differences in the thinking of both theologians are shown.

Ästhetik ist nicht nur in Philosophie und Gesellschaft in aller Munde<sup>1</sup>, vielmehr hat „der Terminus ‚Ästhetik‘ ... heute bis in die Theologie hinein eine gewisse Konjunktur“<sup>2</sup>. Tut sich dieses Phänomen in Philosophie und Gesellschaft dadurch kund, dass viele zeitgenössische Philosophen ästhetische Denker sind sowie ein allgemeiner Trend zur Ästhetisierung des Lebens festgemacht werden kann, nach welchem der *homo aestheticus* zur neuen Leitfigur wird<sup>3</sup>, lässt sich im Raum der Theologie des letzten Jahrzehnts eine Zunahme an Literatur zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik ausmachen.<sup>4</sup> In der Erörterung des besagten Verhältnisses von Theologie und Ästhetik kritisiert einer der Pioniere der Theologischen Ästhetik, Hans Urs von Balthasar, den Dänen Sören Kierkegaard. Er wirft ihm vor, dass er das Schöne ab einem gewissen Punkt in seinem religiösen Denken nicht mehr zu

<sup>1</sup> Vgl. Wolfgang WELSCH und Christine PRIES (Hgg.), *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*, Weinheim 1991, 1.

<sup>2</sup> Josef WOHLMUTH, *Pastoralästhetik im Kontext theologischer Ästhetik. Bemerkungen eines Systematikers*, in: Walter FÜRST (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2002, 57–73, hier 59.

<sup>3</sup> Vgl. Wolfgang WELSCH, *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996, 10.

<sup>4</sup> Vgl. u. a. Walter LESCH (Hg.), *Theologie und Ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst*, Darmstadt 1994; Walter FÜRST (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2002; IKaZ 35 (2006), 429–517.

integrieren vermag.<sup>5</sup> Zwar erkennt Balthasar das Anliegen der protestantischen Seite und mit ihr Kierkegaards an, dass das Christentum sich nicht an die Welt verliert. Doch darf das nach Balthasar nicht dahin führen, Bilder als Material der Veranschaulichung beiseite zu schieben. Balthasar gemäß verkommt ein Denken, welches den Reichtum von Bildern nicht mehr zu schätzen weiß, zu reinen Fakten.<sup>6</sup> Balthasar argumentiert in diesem Zusammenhang mit der Anwendung des gnadentheologischen Axioms, nach welchem die Gnade die Natur durch ihr Einwirken nicht zerstört, sondern diese zu ihrer eigenen Fülle emporhebt. Analog gilt es im Rahmen der Theologie das Schöne nicht auszuschalten, sondern dieses von Gott durchströmen zu lassen, damit es „Monstranz der realen Gegenwart Gottes“<sup>7</sup> werden kann. Derart gelingt es Balthasar zufolge, dass „die Kategorien der Ästhetik nicht einfach vernichtet werden, sondern unfasslich positiv über sich selber hinaus erhoben ..., um etwas zu bergen, was ins Unendliche größer ist als sie“<sup>8</sup>.

Folgende Ausführungen sollen prüfen, ob Balthasars Kritik an Kierkegaard dessen Denken trifft und somit die Frage beantworten, ob für den Dänen tatsächlich Religion (Theologie) nichts mit Ästhetik zu tun hat.

## 1. Die Stadien Kierkegaards

Eine Antwort auf die gestellte Thematik kann nur gefunden werden, wenn zunächst das Verständnis des Menschen sowie die Lehre der Stadien bei Kierkegaard vor Augen stehen. Denn gerade die Frage, wie die drei Stadien miteinander verbunden sind, gilt es zu klären.

### 1. Der Mensch

Kierkegaard kennzeichnet den Menschen als Selbst, „das sich zu sich selbst verhält ...; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“<sup>9</sup>. Der Mensch ist Kierkegaard zufolge zunächst ein Ver-

<sup>5</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Herrlichkeit I. Schau der Gestalt, Einsiedeln 1988<sup>3</sup>, 46 f.

<sup>6</sup> Balthasar mahnt: „Welt ist dort bildlos und wert-los geworden, ist ein Haufen von nichts-mehr-aussagenden ‚Fakten‘, in denen eine ebenso bild- und gestaltlose nackte Existenz friert und sich ängstet. Philosophie und Theologie des Bildes stehen und fallen zusammen, und wo das *Bild* der Frau aus der theologischen Wirklichkeit schwindet, da nimmt eine mann-männliche bildlose Begrifflichkeit und Gedankentechnik überhand; der Glaube aber sieht sich aus der Welt verdrängt ins Paradoxe und Absurde.“ BALTHASAR, Herrlichkeit I, 407.

<sup>7</sup> BALTHASAR, Herrlichkeit I, 405.

<sup>8</sup> BALTHASAR, Herrlichkeit I, 586 f.

<sup>9</sup> Sören KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin, Grevenberg 2004, 8. Die Werke Kierkegaards werden nach der Neuausgabe des Grevenberg-Verlags 2003 f. zitiert. Folgende Kürzel für die Werke werden benutzt: KT (Krankheit zum Tode), TB (Tagebücher), LT (Der Liebe tun), PB (Philosophische Brocken), EO (Entweder Oder), FZ (Furcht und Zittern), EC (Einübung im Christentum), ST (Stadien

hältnis, er ist zusammengesetzt – aus Leib und Seele, Freiheit und Notwendigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit. Doch dieses Verhältnis, diese Synthese ist noch kein Selbst.<sup>10</sup> Würde sich das menschliche Leben in dieser Zusammensetzung erschöpfen, so wäre der Mensch in keiner Weise vom Tier unterschieden. Was den Menschen unterscheidet, ist die Fähigkeit, etwas aus den ihm gegebenen Anlagen machen zu können. Kierkegaard spricht vom „Sich-zu-sich-Verhalten“. Bringt der Mensch die ihm mitgegebenen Vorbedingungen in je eigener Weise zum Ausdruck, konstituiert er sich als Selbst – oder wie Kierkegaard auch formuliert, er wird ein „Einzelner“. Als „Einzelner“ verliert sich der Mensch nicht als eine Nummer in der Menschenkette, sondern wird nach Kierkegaard in seiner Einmaligkeit gewürdigt: „Jeder einzelne Mensch hat eine unendliche Realität, und es ist Stolz und Hochmut, nicht in jedem einzelnen Menschen seinen Nächsten zu ehren. O, dass ich derart mit jedem einzelnen Menschen reden könnte, ich bin mir dessen gewiss, dass ich ihn bewegen würde. Aber es ist ein Paralogismus, dass 1000 Menschen mehr sind als einer; denn das heißt, die Menschen zum Tier zu machen. Die Pointe am Menschen ist, dass die Einzahl das Höchste ist, 1000 von ihnen ist weniger.“<sup>11</sup> Nach Kierkegaard erhält der Mensch seine Einmaligkeit aber nicht nur durch sein „Sich-zu-sich-Verhalten“, sondern vielmehr durch den Ruf Gottes, der den Menschen durch die Inkarnation des Sohnes Gottes ereilt.<sup>12</sup> Der Sohn Gottes gibt dem Menschen seine Wertigkeit, „denn erst in Christus ist es wahr, dass Gott des Menschen Ziel und Maßstab ist, oder Maßstab und Ziel“<sup>13</sup>.

## 2. Die Stadienlehre

Auf dem Hintergrund der bisher dargelegten anthropologischen Grunddaten ist es möglich, die Stadienlehre Kierkegaards zu verstehen. Die Stadien Kierkegaards – das Ästhetische, das Ethische und das Religiöse – sind „*Grund-„Möglichkeiten“* menschlicher Persönlichkeitsgestaltung, die dem Einzelnen in ‚jeder‘ Lebensphase, wenn auch nicht gleichmäßig voll entwickelt, *gleichzeitig* zur Verfügung stehen“<sup>14</sup>.

auf des Lebens Weg), UN (Unwissenschaftliche Nachschrift), CR (Christliche Reden), SS (Die Schriften über sich selbst), ER (Erbauliche Reden), SP (Erbauliche Reden 1850/51 und Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen Urteil selbst).

<sup>10</sup> Vgl. KT, 8.

<sup>11</sup> Sören KIERKEGAARD, *Geheime Papiere*. Aus dem Dänischen übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Tim Hagemann. Mit einem Essay von Klaus Harpprecht, Frankfurt am Main 2004, 98.

<sup>12</sup> Vgl. PB, 29f. Diese kann auch für Kierkegaard nur als Liebe verstanden werden. Vgl. Hermann FISCHER, *Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards*, Göttingen 1970, 55.

<sup>13</sup> KT, 114.

<sup>14</sup> C. F. FISCHER, *Existenz und Innerlichkeit. Eine Einführung in die Gedankenwelt Sören Kierkegaards*, München 1969, 17.

#### a) Das ästhetische Stadium

Im Rahmen der persönlichen Grundmöglichkeiten des Selbst bezüglich des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens stellt die *Ästhetik* nach Kierkegaard das Unvermögen dar, seinem Leben einen Stempel aufzudrücken. Der Ästhetiker lässt sich treiben von allem, was auf ihn eindringt – in Kierkegaards Terminus dem Unmittelbaren<sup>15</sup> – ohne dass er selbst eine ordnende Funktion ausübt. „Seine Seele gleicht“, so Kierkegaard „einem Erdboden, aus dem allerlei Gewächse hochgeschossen sind, alle mit dem gleichen Anspruch darauf, zu gedeihen“<sup>16</sup>. Für den Ästhetiker ist alles gleich-gültig, weil er keine Wertung vornimmt, und sorglos mit sich und seinem Leben umgeht. Sein Leben zersplittert sich in viele Kleinigkeiten, ohne dass aus dem vielfältigen Treiben ein roter Faden gesponnen werden kann. Auf diese Weise läuft das Leben am Ästhetiker vorbei. Kierkegaard vergleicht den Ästhetiker mit einem Steuermann, der nicht merkt, dass das Schiff weiterfährt, ob er lenkt oder nicht.<sup>17</sup> Analog läuft die Zeit des Lebens eines Ästhetikers, ob er es gestaltet oder nicht. In Hinblick auf seine Definition des Selbst führt Kierkegaard aus, dass beim Ästhetiker nicht von einem Selbst gesprochen werden kann, da der Ästhetiker sich allein durch die Beziehung zum Außen definiert, sich aber nicht mit sich selbst beschäftigt<sup>18</sup>.

#### b) Das ethische Stadium

Hat sich beim Ästhetiker erwiesen, dass er noch kein Selbst ist, so ist der *Ethiker* einen Schritt weiter. Denn er hat das vollzogen, was Kierkegaard Wahl nennt. Er hat für sich die Frage beantwortet, „unter welchen Bestimmungen [er] ... das ganze Dasein betrachtet und [er] selber leben will“<sup>19</sup>. Der Ethiker wählt somit, sein Leben nicht zu vertun, sondern es mit Inhalt zu füllen. Mittels der Wahl wird der Mensch als Ethiker mit sich eins und findet den Mittelpunkt in sich selbst.<sup>20</sup> Der Ethiker löst mit der Wahl die Abhängigkeit, in welcher der Ästhetiker gefangen ist, und setzt sich von seiner Umwelt ab mit dem Ziel, selbst Herr im Leben zu werden und Klarheit über sich selbst zu erlangen. Greve deutet treffend: „Das Individuum setzt [in der Wahl] alles daran, sich innerlich von seinen Wünschen zu entfernen. Und indem es sich energisch davon unterscheiden will, ist es bereits unterschieden: Denn es stellt fest, dass es als Wollendes in seiner Unmittelbarkeit gar nicht aufgeht. Es ist nicht die Unmittelbarkeit, sondern ein Selbst, das Unmittelbarkeit hat. Es ist nicht mit

---

<sup>15</sup> Vgl. KT, 49.

<sup>16</sup> EO II, 239 f.

<sup>17</sup> Vgl. EO II, 174.

<sup>18</sup> Vgl. KT, 51.

<sup>19</sup> EO II, 180.

<sup>20</sup> EO II, 189.



der Unmittelbarkeit identisch, sondern mit sich selbst – in allen unmittelbaren Zuständen.“<sup>21</sup> So wird der Mensch im Ethischen selbst zum Maßstab, seine Umwelt ist durch ihn hindurch gefiltert, „in der Selbstwahl wird das Weltverhältnis vom Selbstverhältnis her durchdrungen und so das faktische Dasein in eine zugleich absolute und konkrete Verantwortung genommen“<sup>22</sup>.

### c) Das religiöse Stadium

Doch bleibt die Frage, ob die Wahl des Selbst im ethischen Stadium den Menschen schon zu seiner Fülle bringt. In *Furcht und Zittern* hebt Kierkegaard das ethische Stadium vom Religiösen ab. Kierkegaard illustriert sein Anliegen, indem er die Abraham-Geschichte von verschiedenen Seiten beleuchtet. Von allgemeiner Seite aus betrachtet entpuppt sich Abraham als Mörder, denn nach allgemein-menschlichen Vorstellungen darf kein Mensch seinen Sohn töten. Doch diese ethische Vorschrift wird von Gottes Seite her suspendiert, und als Glaubender tut Abraham richtig daran, Gott zu folgen.<sup>23</sup> Damit aber steht Abraham als Einzelner vor Gott, er folgt Gottes Gebot durch seinen Glauben. Abraham als Einzelner ordnet sich nicht einer allgemeinen ethischen Forderung unter, sondern orientiert sein Handeln daran, dass er als Einzelner „in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht“<sup>24</sup>. Hier wird ersichtlich, wie für Kierkegaard das Stehen „vor Gott“ zur Richtschnur für den Menschen wird. Nicht das Leben gemäß äußerlichen ethischen Bestimmungen qualifiziert den Menschen als religiös, sondern das Hören auf Gottes Stimme und das Folgen seiner Weisung. Indem der Mensch sich der Führung Gottes anvertraut, wird er ein Einzelner und lebt sein Leben als Selbst. In dieser Hinwendung zu Gott besitzt Kierkegaards Anthropologie ihre Spitze, „die Kategorie ‚vor Gott‘ ist die entscheidende anthropologische Bestimmung“<sup>25</sup> in seinem Denken. Denn erst vor Gott erwacht der Mensch zu seiner Fülle, erst angesichts seiner erhält der Mensch seine letzte Bestimmung.<sup>26</sup> Eine Tötung Gottes ist Kierkegaard zufolge deshalb der „grausigste Selbstmord“ des Menschen und „Gottes ganz zu vergessen des Menschen tiefster Fall“<sup>27</sup>.

Ausgehend von der Grundbestimmung des Selbst als sich-zu-sich-selbst-

<sup>21</sup> Wilfried GREVE, Künstler versus Bürger: Kierkegaards Schrift „Entweder/Oder“, in: Herbert FROHNHOFEN und Jörg SPLETT (Hgg.), „Entweder/Oder“. Herausgefordert durch Kierkegaard, Frankfurt 1988, 38–62, hier 51.

<sup>22</sup> Helmut FAHRENBACH, Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als „Korrektiv“ der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie), in: Michael THEUNISSEN und Wilfried GREVE (Hgg.), Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, Frankfurt 1979, 216–240, hier 230.

<sup>23</sup> Vgl. FZ, 76 f.

<sup>24</sup> FZ, 59.

<sup>25</sup> Johannes SLØK, Die Anthropologie Kierkegaards, Kopenhagen 1954, 50.

<sup>26</sup> Vgl. ST, 507.

<sup>27</sup> CR, 70.

verhaltendes Verhältnis kann zusammengefasst werden: Der Ästhetiker besitzt kein Selbst, weil er sich nicht zu sich selbst verhält. Der Ethiker besitzt gewissermaßen ein „halbes Selbst“, da er sich zwar zu sich selbst verhält, jedoch nicht zum anderen, welches ihn konstituiert hat.<sup>28</sup> Das religiöse Selbst verhält sich dagegen sowohl zu sich selbst als auch zum anderen.

## II. Modifizierung der Kritik Balthasars

Für die Frage des Verhältnisses von Theologie und Ästhetik gilt es zu prüfen, wie Kierkegaard das Verhältnis der drei Stadien zueinander bestimmt. Balthasar zufolge ist die religiöse Existenz bei Kierkegaard ab dem zweiten Teil der *Stadien auf des Lebens Weg* vom ästhetischen Stadium getrennt, so dass ästhetische und ethische Momente keine Relevanz im Religiösen mehr besitzen. Es muss deshalb geprüft werden, ob dies von Kierkegaard so intendiert ist.

### 1. Deutung der Leidensgeschichte in den *Stadien auf des Lebens Weg*

Die Leidensgeschichte in den *Stadien auf des Lebens Weg* berichtet von Quidam, der seine Verlobung löst, weil seine Frau ästhetisch lebe, er aber religiös angelegt sei.<sup>29</sup> Es findet sich somit die Trennung von Ästhetik und Religion. Ergibt sich auf den ersten Blick eine Bestätigung der These Balthasars, so verhindert ein näheres Hinsehen, vorschnelle Schlüsse zu ziehen. Denn kurz nach der Trennung gesteht Quidam selbst ein, dass er mit dieser Trennung eine ungute Handlung vollzogen hat: „Ich wäre vollkommener gewesen, wenn ich hätte treu bleiben können; es wäre größer gewesen, wenn ich ihr hätte treu bleiben können; es wäre größer gewesen, wenn meine geistige Existenz zu täglichem Gebrauch in einer Ehe sich bequemt hätte, und ich hätte dabei das Dasein sicherer und leichter verstanden.“<sup>30</sup> Quidam spricht damit aus, dass sein religiöses Leben ohne ästhetische Komponenten verkümmert und nur noch die Hälfte Wert ist. Es ist deshalb sehr fraglich, ob anhand der Leidensgeschichte der *Stadien auf des Lebens Weg* Balthasars These der Trennung von Ästhetik und Theologie (Religion) beim späten Kierkegaard in der vor-

<sup>28</sup> Die Zwischenstellung des Ethischen zwischen dem Ästhetischen und Religiösen bei Kierkegaard macht deutlich, dass die Ethik im Sinne einer Eigenständigkeit für ihn keine bedeutende Rolle spielt. Haecker arbeitet heraus, dass „Ethik bei Kierkegaard gegenüber dem Ästhetischen und dem Religiösen eine ... magere Rolle spielt. Das ist ... nicht schwer zu verstehen. Eine vollkommen autonome Ethik, die nicht in Beziehung stände zum Willen eines lebendigen Gottes, ... war für Kierkegaard ganz undenkbar“. Theodor HAECKER, *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, München 1913, 35 f.

<sup>29</sup> Vgl. ST, 238. Kierkegaard erläutert sein Vorhaben: „Ich habe zwei ungleichartige Individualitäten in Beziehung zueinander gesetzt, eine männliche und eine weibliche. Ihn hab ich gehalten in der Potenz des Geistes mit Richtung auf das Religiöse, sie hab ich in ästhetischen Kategorien gehalten.“ Ebd., 447.

<sup>30</sup> ST, 421.

getragenen Form Aufrecht erhalten werden kann. Wird zudem bedacht, dass diese Leidensgeschichte autobiographisch zu deuten ist und Kierkegaards Lösung seiner Verlobung mit Regine reflektiert, dann muss zur Deutung der Geschichte auch folgende Tagebuchnotiz herangezogen werden: „Hätte ich Glauben gehabt, so wäre ich bei Regine geblieben. Gott sei Lob und Dank, das habe ich jetzt eingesehen.“<sup>31</sup> Zur Beantwortung der gestellten Thematik sollten Kierkegaards Selbsteinschätzungen zumindest davon abhalten, die in der Leidensgeschichte vorkommende Trennung von Theologie (Religion) und Ästhetik als Kierkegaards Grundposition angesichts dieses Verhältnisses zu deuten.

## 2. Kierkegaards Dichterverständnis

Ein Eingehen auf die Thematik der Dichterexistenz liegt insofern nahe, als Hirsch und Nigg hier eine Entwicklung in Kierkegaards Denken ausmachen, welche der Einschätzung der schwindenden Integration des Ästhetischen im Religiösen Balthasars nahe kommt.<sup>32</sup> Genauer gesagt lautet der Vorwurf, dass Kierkegaard im Laufe seines Schaffens den Dichter in sich mehr und mehr ersticke und nüchterner werde. Eine Analyse des Dichterverständnisses Kierkegaards kann diese Deutung jedoch kritisch anfragen und zeigen, dass das Verständnis des Dichters bei Kierkegaard auf sein gesamtes Schaffen hin einheitlicher ist, als es bei Balthasar (in Verbund mit Hirsch und Nigg) angenommen wird.

Es finden sich bei Kierkegaard grundsätzlich zwei unterschiedliche Wertungen des Dichters (weltlicher Dichter und geistlicher Dichter)<sup>33</sup>, die sich beide durch das ganze Werk hindurch ziehen. Zum einen wirft Kierkegaard dem Dichter vor, *wirklichkeitsfremd* zu sein. Er bleibe auf der ästhetischen Ebene stehen, schreibe nur schöne Worte und lebe in Traumwelten. Entsprechend könne ein Dichter einen Glaubenshelden analog einem Kriegshelden

<sup>31</sup> TB I, 305.

<sup>32</sup> Nigg führt beispielsweise aus: „Nach Beendigung der ‚Stadien auf dem Lebensweg‘ jedoch würgte er qualvoll den sprühenden Dichter in sich immer mehr ab, und wenn ihm dieser Erstickungsversuch glücklicherweise nicht völlig gelang, so wurde er doch schon als ein ‚durch das Religiöse ruinierter Dichter‘ genannt.“ Walter NIGG, Sören Kierkegaard. Dichter, Büsser und Denker, Zürich 2002, 50. Ebenso Emmanuel HIRSCH, Kierkegaard Studien I–III. 2 Bde, Gütersloh 1930–1933 (reprint Vaduz/Liechtenstein 1978), 263 (zitiert nach der fortlaufenden Seitenzahl): „*Es ist der entscheidende Fehler aller bisherigen Erforschung von Kierkegaards Leben und Schaffen, dass sie diesen entscheidenden Bruch in seiner Geschichte übersehen hat. Hier liegt der Wendepunkt seiner ganzen Wirksamkeit als Schriftsteller, denn hier liegt der Wendepunkt in seinem Verständnis des Gottesverhältnisses nach der Beziehung zum Dichterischen und Humanen.*“ Ausführlich entfaltet deshalb Hirsch die Frage der Stellung des Ästhetischen im Horizont der Frage des Dichterischen in seinem Verhältnis zum Religiösen, wobei Hirsch das Dichterische – m. E. zu unrecht – nur mit dem Ästhetischen parallelisiert. Vgl. ebd., 64–261.

<sup>33</sup> Vgl. LT, 53 f.

zwar besingen, nicht aber sei er mit seinem Leben selbst ein Glaubensheld.<sup>34</sup> Aufgrund dieses Vorwurfs gibt es bei Kierkegaard durch die gesamte Spanne seines Schaffens die Behauptung, dass der Dichter als Dichter nicht Christ sein könne.<sup>35</sup> In frühen Schriften schreibt er dem Dichter ein Verhaften in der Unmittelbarkeit zu, spricht ihm die Unfähigkeit ab, die Subjektwerdung des Menschen zu unterstützen und führt aus, dass der Dichter im Hinblick auf das, was er schreibt, unwesentlich sei, also das Geschriebene kein Selbstaussdruck sei.<sup>36</sup> In späteren Schriften finden sich parallele Aussagen. Es heißt, ein Dichter könne zur Bewunderung, aber nicht zur Nachfolge anleiten und es findet sich die Differenzierung, dass ein Dichter zwar über das Christentum Bescheid wissen könne, nicht aber den Lebensvollzug als Christ kenne.<sup>37</sup>

Neben dieser ablehnenden Haltung gegenüber dem Dichter gibt es bei Kierkegaard ebenfalls über die gesamte Schaffensperiode das Sprechen vom „*umgebildeten*“ Dichter. Dieser tröste nicht in Floskeln, sondern weil er selbst durch Leid geprägt sei, wie Kierkegaard in den *Christlichen Reden* betont.<sup>38</sup> In einem Selbstzeugnis von 1850/1851 sieht er sich als religiösen Schriftsteller<sup>39</sup>. Ist ein Dichter derart religiöser Schriftsteller, dann ist das Dichterische für Kierkegaard gemäß einer frühen Tagebuchaufzeichnung<sup>40</sup> „der göttliche Einschlag im rein menschlichen Dasein, es ist der Faden, durch welchen die Gottheit das Dasein festhält“<sup>41</sup>. Derart dient der Dichter auch dem Christwerden.<sup>42</sup>

Bezüglich des Verständnisses des Dichters gibt es bei Kierkegaard somit keinen grundlegenden Wandel, der die These Balthasars – ebenso Niggs oder Hirschs – bestätigen würde. Das Dichterische wird bei Kierkegaard nicht einfach abgestrichen, es wird nur sichergestellt, dass nicht ein ästhetisches Dichterverständnis bestimmend ist. Der Dichter hat sich umzuwandeln in dem Sinne, dass nicht das Streben nach gefälligem Schreiben Inhalt seines Wirkens ist, sondern der „Dienst an der Sache“; dieser erfordert ihn aber in seiner ganzen Existenz. Das Göttliche hat deshalb die Dichterexistenz zu prägen, der Dichter selbst in seinem Leben muss umgewandelt werden vom Gottesverhältnis her.

<sup>34</sup> Vgl. UN II, 93 ff.

<sup>35</sup> Vgl. LT, 53 f.

<sup>36</sup> Vgl. ST 430–442; UN II, 55.

<sup>37</sup> Vgl. EC, 250; SP 56 f.

<sup>38</sup> Vgl. CR, 167.

<sup>39</sup> SS, 80 ff.

<sup>40</sup> Vgl. TB IV, 25.

<sup>41</sup> TB I, 242.

<sup>42</sup> Vgl. SS, 50.



### 3. Kierkegaards Anliegen

Worum geht es Kierkegaard aber dann? Nicht die Abstreifung des Ästhetischen ist Mittelpunkt von Kierkegaards Ausführungen, sondern die Suspension des von ihm als ästhetisch Bezeichneten im Sinne einer bestimmenden Lebensgrundlage. Kierkegaard insistiert darauf, dass das Religiöse im Leben prägend zu sein hat, da nur Gott das Leben des Menschen gelingend und beglückend machen kann. In dieser Linie betont auch Nigg, dass „nach seinem [Kierkegaards] Dafürhalten die religiöse Lebenseinstellung nicht das Ästhetische vernichte, wohl aber entthront sie es grundsätzlich“<sup>43</sup>. Dabei gilt es laut Nigg zu bedenken, dass sich Kierkegaard gegen eine Ästhetik wendet, bei der es „um ein säkularisiertes Lebensgefühl, den verfeinerten Lebensgenuss“ als „leitendem Prinzip“ geht, und nicht um „Schönheit als Abglanz des Ewigen“<sup>44</sup>. Kierkegaards Intention wird deshalb nur gewürdigt, wenn klar ist, dass „die Lektüre Kierkegaards [nicht] vornehmlich am ‚harten‘ Gegensatz von Ästhetik und Religion orientiert [sein darf], ... [da] dieser Gegensatz das christliche Paradox erschließen soll und nicht Kierkegaards endgültiges Urteil zum Verhältnis von Glauben und Kunst darstellt. ... Denn wenn die Ästhetik und Ethik Stufen sind auf dem Weg zum christlichen Paradox, so müssen sie nach Erreichen des Ziels wieder aus der Sicht dieses Paradoxes interpretiert werden.“<sup>45</sup> Die Kritik Balthasars ist deshalb zu modifizieren: Kierkegaard streift das Ästhetische im Laufe seiner Verfasserschaft im Bereich des Religiösen nicht ab. Wohl aber gibt es eine Phase – die sich biographisch mit Hirsch durchaus am Bruch mit Regine festmachen lässt<sup>46</sup> –, in der er die Suspension des Ästhetischen als bestimmende Lebensgrundlage deutlicher herausarbeitet. Doch in späteren Schriften, nachdem diese Suspension klar ist, gewinnt auch das Ästhetische wieder an Bedeutung. Ein Blick auf die Stile der Werke kann diese These bestätigen: während Kierkegaard das Frühwerk *Entweder/Oder* (1843) sehr anschaulich und mit einer sehr bildhaften Sprache schreibt, stirbt diese Schreibart 1846 ab, wie sich in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* zeigt. Spätere Werke, wie die *Einübung im Christentum* (1850) oder auch schon *Der Liebe Tun* (1847) erinnern vom Stil und der Sprache her dagegen wieder eher an das Frühwerk *Entweder/Oder*. Die Beobachtung der Stile in den Werken untermauert die These, dass Kierkegaard ab dem Zeitpunkt, an welchem gesichert war, dass vom Religiösen her die Prägung des Lebens ausgeht und dass auch die Ästhetik ihr Maß am Religiösen hat, er sich dem Ästhetischen gegenüber wieder freier fühlt, so dass Rocca gar von einer

<sup>43</sup> NIGG, Kierkegaard, 57.

<sup>44</sup> NIGG, Kierkegaard, 57f.

<sup>45</sup> Paul Thomas ERNE, *Lebenskunst. Aneignung ästhetischer Erfahrung. Ein theologischer Beitrag zur Ästhetik im Anschluss an Kierkegaard*, Kampen 1994, 64f.

<sup>46</sup> Vgl. HIRSCH, Kierkegaard-Studien I, 226.

„zweiten Ästhetik“<sup>47</sup> im Sinne einer religiösen Ästhetik bei Kierkegaard sprechen kann. Kierkegaard sichert in seinem Werk auf diesem Wege, was sich bei Balthasar in seiner Unterscheidung von ästhetischer Theologie und Theologischer Ästhetik findet.<sup>48</sup>

### III. Das inhaltliche Verhältnis von Balthasar und Kierkegaard

Muss nach den bisherigen Erörterungen und der Hinterfragung der Balthasarkritik von einer Seelenverwandtschaft der beiden Denker gesprochen werden?<sup>49</sup> Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Denker sollen in drei Punkten näher beleuchtet werden.

Beide verbindet erstens der Kampf gegen den Pantheismus. Wenngleich sich die Kritik Balthasars hart anhört, würdigt er Kierkegaard in seinem Anliegen positiv. „Das ‚Korrektiv‘, das nach Kierkegaard der Protestantismus der katholischen Kirche bringt, darf ... [nicht] überhört werden. Und man muss sagen, dass in dieser Ästhetik ... die positiven Akzente mit ganzer Aufmerksamkeit anzuhören sind, und dass nur dort, wo aus der Warnung eine tüzenzuschlagende, sich abtrennende Verneinung wird, nicht mehr gefolgt werden kann.“<sup>50</sup> Balthasar macht den Hintergrund dieser Aussage deutlich. Das bereits angeführte Axiom, die Gnade zerstöre die Natur nicht, sondern vollende und erhöhe sie, kann durch zwei unterschiedliche Bewegungen bedroht werden. Zum einen, indem man Gott pantheistisch denkt, so dass Gott die Natur aufsaugt und von ihr nichts mehr übrigbleibt. Zum anderen aber, indem der Eigenstand der Natur betont wird, diese jedoch von Gott gänzlich getrennt wird, um zu verhindern, dass die Natur Macht über Gott erlangen könnte. Vertretern dieser zweiten Linie geht es darum, die Eigenständigkeit (Transzendenz) Gottes zu wahren. Balthasar siedelt Kierkegaard in letzterer Gruppe an, insofern er die Natur (das Ästhetische) von Gott (dem Religiösen) heraushalte und das Schöne Balthasars Deutung folgend keinen Gottesbezug mehr erhalte. Doch bliebe diese Kritik Balthasars an Kierkegaard einseitig, würde nicht gesehen, dass Balthasar den Motivationsgrund Kierkegaards versteht und weite Strecken gar mit ihm gehen kann. Kierkegaard will dem Pantheismus wehren, und hierin geht Balthasar mit ihm. Balthasar geht sogar so weit zu behaupten, dass, wenn es nur die Alternative zwischen Pantheismus

<sup>47</sup> Vgl. Ettore ROCCA, Kierkegaard's Second Aesthetics, in: Kierkegaard Studies Year Book 1999, 278–292 hier 279.

<sup>48</sup> Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit I, 74–110.

<sup>49</sup> Diese Frage stellt Peter HENRICI, Hans Urs von Balthasar – ein katholischer Kierkegaard?, in: Peter REIFENBERG und Anton VAN HOOFF (Hgg.), Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen, Mainz 2001, 304–314, hier 309.

<sup>50</sup> BALTHASAR, Herrlichkeit I, 62f.

und der Dialektik zwischen Gott und Welt gäbe, er lieber Kierkegaards Antithesen folgen würde als dem Pantheismus.<sup>51</sup>

Gemeinsam ist beiden zweitens der Kampf gegen ein Christentum, dessen Salz schal geworden ist und das die Welt nicht mehr zu würzen vermag. Allerdings wird dieser Kampf terminologisch anders ausgedrückt. Kierkegaard kombiniert die von ihm beschriebene ästhetische Lebensform mit den „Taufscheinchristen“. Die Christen seiner Zeit hätten ein ästhetisches Verhältnis zum Christentum, da ihnen das christliche Leben äußerlich bliebe im Sinne eines Abstrahierens von der eigenen Existenz. Es folge eine Gleichgültigkeit gegenüber dem sich in Jesus Christus offenbarenden Gott. Bei Balthasar dient die Ästhetik demgegenüber dazu, gegen eine Nivellierung bzw. Vergleichgültigung des Christentums anzukämpfen. Die Gestalt Jesu Christi fordere zu einer klaren Entscheidung für oder gegen sie auf. Damit findet sich bei Balthasar wieder, was Kierkegaard ein zentrales Anliegen ist: die Entschiedenheit für Gott im Sinne eines Entweder – Oder: „Wer sich mit Jesus einlassen will, oder mit wem Jesus selber sich einlässt, für den geht es um Alles oder Nichts. Nachfolge ist eine unteilbare Gefolgschaft, die das ganze Dasein einfordert, das nicht nur an einer, sondern an allen Stellen mit dem Brandmal der Besitznahme gezeichnet wird.“<sup>52</sup> Während also bei Kierkegaard die Ästhetik Gleichgültigkeit darstellt, dient Schönheit bei Balthasar gerade dem Verhindern von Gleichgültigkeit angesichts des Erschauerns vor der Manifestation der Zuwendung Gottes zum Menschen, die ein „Entweder – Oder“ ohne „Wenn und Aber“ oder „teils ... teils“<sup>53</sup> erfordert.

Bei so viel Gemeinsamkeit sticht drittens ein Unterschied ins Auge: Kierkegaard bleibt im Denken des Paradoxes stecken, während Balthasar dieses durch sein Analogiedenken ergänzen kann. Nach Kierkegaard gilt, dass der Ausdruck Gottes in der Welt nur in paradoxer Weise, d.h. in der Weise des Gegensatzes – wörtlich: dem Schein widersprechend – möglich ist. Dieser Gegensatz führt dahin, dass es letztlich keine Ähnlichkeit mehr gibt zwischen dem, was ausgedrückt ist und dem, was sich ausdrückt. Entsprechend erscheint Gott in der Welt nicht in der Fülle seiner Glorie, sondern in Knechtsgestalt am Kreuz. Auch für Balthasar ist klar, dass die Erscheinung der Liebe Gottes am Kreuz eine paradoxe Form besitzt, insofern sie Gestalt gewinnt in der Ungestalt des Kreuzes.<sup>54</sup> Hier also sind die beiden vereint. Bei Balthasar

<sup>51</sup> Vgl. BALTHASAR, Herrlichkeit I, 85.

<sup>52</sup> Hans Urs von BALTHASAR, Herrlichkeit III/2. Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 174.

<sup>53</sup> Manfred SCHEUER, Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. v. Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung, Würzburg 1990, 120.

<sup>54</sup> Balthasar knüpft somit durchaus beim kierkegaardschen inkognito an, doch bleibt er dabei nicht stehen, sondern sieht durch dieses hindurch auf die darin liegende trinitarische Fülle. Vgl. WENTWORTH, This Flowing Life, 246 ff. Dabei merkt sie richtigerweise an, dass

jedoch findet sich ergänzend zum Sprechen vom Paradox seine Analogielehre. Diese fehlt bei Kierkegaard, da er den trinitarischen Hintergrund ausblendet.<sup>55</sup> Wird der Sohn in seiner Relation zum Vater (wesensgleich!) gesehen, dann drückt er nach Balthasar nicht das Erscheinen Gottes in seinem Gegenteil aus, sondern gerade die unauslotbare und unfassliche Liebe Gottes zum Menschen.<sup>56</sup> Im Kreuzes-Einsatz Gottes wird Gott für die Augen des Glaubens in Jesus von Nazareth wirklich sichtbar. Das Geschöpfliche ist für Balthasar somit nicht nur paradoxer Ausdruck Gottes, sondern offenbart Gott selbst unter Wahrung seiner Transzendenz (deshalb Balthasars steter Hinweis auf das IV. Laterankonzil). In diesem Punkt bleibt Balthasars Verhältnisbestimmung von Ästhetik und Theologie ausgewogener und harmonischer.<sup>57</sup> Der Einwand Balthasars, dass das Verhältnis von Theologie und Ästhetik in die Brüche ging, dürfte angesichts der Gesamtschau auf Kierkegaards Denken jedoch überzogen sein.

Balthasar Christus nicht nur als Gott-Menschen denkt, sondern vorrangig von seinem Sohn-Sein, seiner Sendung her denkt. Da sein Sohn-Sein grundsätzlich in der Hingabe besteht, ist seine Hingabe am Kreuz nicht einfach Verstellung, d. h. Gegenteil seiner Personalität, sondern deren tiefster Ausdruck. Vgl. ebd., 250.

<sup>55</sup> Vgl. WENTWORTH, *This Flowing Life*, 202.

<sup>56</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln/Freiburg 1990, 53.

<sup>57</sup> Bei Kierkegaard besteht in der Tat die Gefahr, dass angesichts des Paradoxes Gott verschlüsselt bleibt. Balthasar wirft Kierkegaard deshalb – nicht gänzlich unberechtigt – vor, dass angesichts des Paradoxes die Existenz des Menschen (und mit ihr die Jesu Christi) nicht mehr Zeichen sein kann. Durch das Paradox nämlich gehe das *Proprium* eines Zeichens, nämlich „klar weisen [zu] können“ und „leicht leserlich“ zu sein verloren. Hans Urs von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Band 1, *Der deutsche Idealismus*, Einsiedeln/Freiburg 1998<sup>3</sup>, 729.



## Gott denken nach der Schoa – Jüdische Denkansätze als Herausforderung für die christliche Theologie\*

*Zusammenfassung:* Unter den jüdischen Wortmeldungen, die dem Geschehen von Auschwitz Echo geben, gibt es viele ergreifende Texte. Dazu zählen besonders Texte, die im Blick auf die Schoa nach der Existenz und dem Verstehen Gottes fragen. Aus dem „Kanon“ dieser jüdischen Stimmen werden die Reflexionen von Hans Jonas und Emmanuel Levinas ausführlich aufgenommen; aber auch eine „Außenseiterposition“ wie die von David Blumenthal wird vorgestellt. Die Analyse der jüdischen Versuche, Gott nach der Schoa zu denken, legt die jüdisch-christliche Differenz offen und zeigt zugleich eine Nähe im Dissens.

*Abstract:* Among the Jewish voices speaking to the reality of Auschwitz, there are many moving texts. Among them there are in particular texts which ask about the existence and understanding of God after the Shoah. From the „canon“ of these Jewish voices, the essay discusses in detail the thinking of Hans Jonas and Emmanuel Lévinas; in addition, David R. Blumenthal's „outsider position“ is presented. The analysis of the Jewish attempts to think God after the Shoah reveals the difference between Jews and Christians, and at the same time it shows a proximity within the dissent.

Unter den jüdischen Wortmeldungen, die dem Geschehen von Auschwitz Echo gaben und geben, gibt es viele ergreifende Texte. Für den Menschen, der von der Frage umgetrieben wird, wie denn angesichts der Wirklichkeit von Auschwitz überhaupt von Gott zu denken und zu reden sei, erlangen Texte, die im Blick auf die Schoa nach der Existenz und dem Verstehen Gottes fragen, lebens- und glaubensbestimmende Bedeutung. So hat sich dem einen unvergesslich in das Herz und den Sinn jener Bericht eingebrannt, den Elie Wiesel über den sich hinziehenden Tod des Knaben Pipel am Galgen auf dem Appellplatz von Auschwitz schrieb und der die Frage stellt: „Wo ist Gott?“<sup>1</sup> Die andere greift immer neu zum Text „Jossel Sohn des Jossel Rackower aus Tarnopol spricht zu Gott“, zu jenem – wie Emmanuel Levinas einmal sagte – „schönen und wahren Text, wahr, wie nur Fiktion es sein kann“, der sich als Dokument der letzten Stunden des Widerstands des Warschauer Gettos gibt.<sup>2</sup>

\* Bei dem Beitrag handelt es sich um ein Referat bei der Tagung „Gott denken nach der Schoa in Christentum und Judentum“ der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 17./18. Mai 2007 in Stuttgart.

<sup>1</sup> Elie WIESEL, Die Nacht zu begraben, Elischa, Esslingen o. J., 93 f.

<sup>2</sup> So nach Emmanuel LEVINAS, Die Tora mehr zu lieben als Gott (1955), in: Michael BROCKE / Herbert JOCHUM (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des

Und ein dritter bzw. eine dritte, der oder die das Angerührtsein durch literarische Zeugnisse des Gottesringens nach Auschwitz fürchtet, sucht vielleicht eher die denkerisch-intellektuelle Auseinandersetzung um die Frage nach Gott. Einen relativ hohen Stellenwert im allgemeinen jüdischen Bewusstsein hat Emil Fackenheim's „gebietende Stimme von Auschwitz“ – ein Text, der in der Schwebe zwischen Theodizee und Anthropodizee dem jüdischen Volk als Befehl von Auschwitz ein neues 614. Gebot vermitteln möchte, nämlich das jüdische Volk und den jüdischen Glauben zu bewahren, um Hitler nicht noch einen posthumen Sieg zu verleihen: „Denn nach Auschwitz ist jüdisches Leben heiliger als jüdischer Tod, selbst um der Heiligkeit des Namens Gottes willen.“<sup>3</sup> Freilich hat diese Position mit vorrangig innerjüdischer Adresse christlicherseits kein großes Echo gefunden. Die christliche Theologie hat demgegenüber jenen Stimmen mehr Aufmerksamkeit geschenkt, die in der Nähe zur klassischen Theodizee reflektierten und argumentierten und sich also mit der Frage nach der Vereinbarkeit Gottes mit dem Bösen ausdrücklich auseinandersetzen. Die denkerischen Versuche, die Existenz eines

---

Holocaust, München 1982, 213–217 (auch in anderer Übersetzung zugänglich in: Emmanuel LEVINAS, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt 1996<sup>2</sup> [im Folgenden zitiert als: SF], 109–113), der die vielleicht bedeutendste Interpretation des Textes bietet. Der Text selbst ist mehrfach in deutscher Fassung veröffentlicht worden, u. a.: Martin STÖHR (Hg.), *Erinnern – nicht vergessen*, München 1979, 107–118; Peter von der OSTEN-SACKEN (Hg.), *Das Ostjudentum*, Berlin 1981, 161–168; *Judaica* 39 (1983) 211–220; Zvi KOLITZ, Jossel Rackover spricht zu Gott, Neu-Isenburg 1985; Zvi KOLITZ, Jossel Rackovers Wendung zu Gott. Jiddisch – Deutsch. Hg. von Paul BADDE, Zürich 2004. Es gibt eine Kontroverse um die Übersetzung des Textes aus dem Jiddischen durch die österreichisch-israelische Schriftstellerin Anna Maria Jokl (1911–2001) aus dem Jahr 1955 und um die mit Plagiatvorwurf bedachte Übersetzung von Paul Badde, siehe dazu: Rudolf PESCH, Anna Maria Jokl und der „Jossel Rackower“ von Zvi Koltitz. Mit einem „Geleitwort“ von Itta Shedletzky und der „Nachbemerkung eines Philologen“ von Norbert Oellers, Trier 2005.

<sup>3</sup> Die gebietende Stimme von Auschwitz (1970), in: Michael BROCKE / Herbert JOCHUM (Hg.), a. a. O., 73–100, 98; Übersetzung aus: Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York 1970, 67–98. FACKENHEIM hat seine Position in seinen weiteren Werken wiederholt: *Encounters between Judaism and Modern Philosophy*, New York 1973; *The Jewish Return to History*, New York 1978; *To Mend the World*, New York 1982; *The Jewish Bible after Auschwitz. A Re-reading*, New York 1990; *Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart*, Berlin 1999. Stellungnahmen zu Fackenheim finden sich: Bernard DUPUY, *Un theologien juif de l'Holocauste*, Emil Fackenheim: Foi et Vie 73. No. 4 (1974) 11–21; Ellen Z. CHARRY, *Jewish Holocaust Theology. An Assessment: Journal Ecumenical Studies* 18 (1981) 128–139; Christoph MÜNZ, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1995, bes. 266 ff.; Didier POLLEFEYT, *Das jüdische Denken Emil L. Fackenheims oder die Begegnung von Athen und Jerusalem in Auschwitz*, in: Joachim VALENTIN / Saskia WENDEL (Hg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, 196–213; Birte PETERSEN, *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*, Berlin 2004<sup>3</sup>, passim.

vollkommenen Gottes mit den furchtbaren Übeln und Leiden der Geschöpfe in Einklang zu bringen, haben ein breites Spektrum von jüdischen Positionen hervorgerufen. Die grundsätzliche Herausforderung, vor die solche Versuche gestellt sind, hat Hans Jonas so formuliert: „Nur von einem gänzlich unverständbaren Gott kann gesagt werden, dass er zugleich gut und absolut mächtig ist und doch die Welt duldet, wie sie ist. Allgemeiner gesagt, die drei Attribute in Frage – absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit – stehen in einem solchen Verhältnis, dass jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt.“<sup>4</sup>

Versuche des Erweises der Vereinbarkeit des Glaubens an Gott mit der Erfahrung von Übel und Bösem in der Welt finden sich im Judentum von biblischen Anfängen an. Auf die biblischen Aussagen besonders im Buch Ijob beziehen sich jüdische Kommentare, Reflexionen und Kontroversen der rabbinischen bzw. nachbiblischen Zeit. Das Problem des Leidens und der Theodizee wurde auf die Existenz und das Geschick sowohl des einzelnen Menschen als auch des jüdischen Volkes hin bedacht, wo Unglück und Leid als Strafe verstanden wurden. Die darin liegende Verknüpfung von Tun und Ergehen verschärfte bereits im Ijob-Buch die Frage nach dem Leiden des Unschuldigen. Die traumatisierenden Erfahrungen der Geschichte, wie besonders die Vertreibung der Juden aus Spanien 1492, riefen nach anderen Aspekten einer jüdischen Antwort aus dem Glauben. Im Gefolge solcher Erfahrungen hat die Kabbala – Ansätze der frühmittelalterlichen Mystik aufnehmend – die Ursache des erlittenen Bösen zurückverlagern können in Vorgänge der innergöttlichen Wirkungskräfte, der *sefirot*, in denen Gott selbst Anteil nahm an den Erfahrungen des Exils.<sup>5</sup> Biblische Aussagen bzw. deren Kommentare und mystische Traditionen haben eine Vielfalt von Erwägungen einer Theodizee im Judentum hervorgebracht, die allerdings mit der Schoa eine nochmalige Zuschärfung erfuhr. Das Theodizeeproblem ist denn auch der kritische Nerv jüdischer Wortmeldungen zu einer „Holocausttheologie“,

---

<sup>4</sup> Hans JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (suhrkamp taschenbuch 1516), Frankfurt 1987, 37; Dieser Text wurde vielfach publiziert, in: Otfried HOFIUS (Hg.), Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas, Tübingen 1984, 61–86 sowie Hans JONAS, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt 1992, 190–208. Die später folgenden Seitenangaben im fortlaufenden Text beziehen sich auf die Frankfurter Ausgabe von 1987.

Die jüdische Diskussion der Vermittelbarkeit der drei Attribute Gottes fand im Mittelalter als Versuch der Vermittelbarkeit von Gottes Allmacht, Güte und Vorsehung statt; vgl. dazu die Studie von Barry S. KOGAN, „Sorgt Gott sich wirklich?“ – Saadja Gaon, Juda Halevi und Maimonides über das Problem des Bösen, in: Hans Hermann HENRIX (Hg.), Unter dem Bogen des Bundes, Aachen 1981, 47–73.

<sup>5</sup> Vgl. nur: Gershom SCHOLEM, Gut und Böse in der Kabbala: Eranos Jahrbuch 30 (1961) 29–67; Johann MAIER, Die Kabbala, München 1995; Gabrielle OBERHÄNSLI-WIDMER, Schafft Gott das Böse? Schöpfung und Sündenfall biblisch, talmudisch und kabbalistisch gelesen: Judaica 59 (2003) 129–143.

die relativ bald nach dem Ende der Schoa einsetzte und zahlreiche berühmte Namen kennt (Ignaz Maybaum, Eliezer Berkovits, Richard L. Rubenstein, Arthur A. Cohen u. a.).<sup>6</sup> Ob die Erfahrung der Schoa mit dem Glauben an Gott oder mit einem mächtigen und gütigen Gott zusammenzudenken ist – diese Herausforderung verschärft die Kontroverse um die Möglichkeit und Unmöglichkeit klassischer Theodizee in Judentum und Christentum.

Die Akzentuierung fällt je nach Grundentscheid, ob der Herausforderung durch die Schoa theozentrisch oder anthropozentrisch nachgegangen wird, unterschiedlich aus. Im Folgenden sollen drei jüdische Stimmen zu Wort kommen, die das Problem aus höchst unterschiedlichen Blickwinkeln angehen und sehr anders akzentuierte Antwortversuche vorlegen.

#### I. Eine Theodizee des Missbrauchs und des Protestes: David R. Blumenthal

David R. Blumenthal, Professor für jüdische Studien in Atlanta/Georgia, ist für christliche Theologie kein bequemer Gesprächspartner. So vertritt er u. a. gegenüber jüdischen Ansätzen einer Neubewertung des Christentums wie im Dokument „Dabru Emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“<sup>7</sup> die Ansicht, dass 2000 Jahre einer blutigen Geschichte zwischen Christentum und Judentum es einem traditionellen Juden nicht erlauben, auf eine Annäherung zu setzen; seine Gegenthese: „Gute Zäune garantieren eine gute Nachbarschaft.“<sup>8</sup> Blumenthal hat sich in seiner Theologie jüdischer Spiritualität u. a. mit der Sefirot-Tradition der jüdischen Mystik auseinandergesetzt und mit einem Buch „Angesichts des missbrauchenden Gottes: Eine Theologie des Protestes“ eine heftige Kontroverse ausgelöst.<sup>9</sup> Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist: Der gesunde Menschenverstand erwartet, dass ein liebender Gott unschuldige Kinder nicht umkommen lässt, treue Anhänger nicht umbringt oder Gerechte nicht bestraft; und doch kämen solche Dinge in einer Welt vor, „die von einem guten Gott geschaffen ist und

<sup>6</sup> Michael BROCKE / Herbert JOCHUM (Hg.), a. a. O.; Christoph MÜNZ, a. a. O.; Albert FRIEDLANDER, *Das Ende der Nacht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust*, Gütersloh 1995.

<sup>7</sup> Nationalprojekt jüdischer Gelehrter, „Dabru Emet“. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“ vom 11. September 2000, in: Hans Hermann HENRIX / Wolfgang KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Band 2: Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn / Gütersloh 2001, 974–976; Begleitband: Tikva FRYMER-KENSKY / David NOVAK / Peter OCHS / David FOX SANDMEL / Michael A. SIGNER (Hg.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder/Oxford 2000.

<sup>8</sup> David R. BLUMENTHAL, Tselem: Toward an Anthropopathic Theology of Image, in: Tikva FRYMER-KENSKY u. a. (Hg.), a. a. O., 337–347, 347.

<sup>9</sup> David R. BLUMENTHAL, *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*, Louisville 1993; vgl. auch seinen Beitrag: Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest: *Concilium* 34 (1998) 83–95, worauf sich die Seitenangabe im fortlaufenden Text beziehen.



von ihm gelenkt wird. Die Theodizee ist ... der kreative Versuch, diese Dissonanz aufzulösen“ (83). Seine Auflösung der Spannung soll den Kriterien eines Sinnes für Realität, des Rechts, den eigenen Lebensentwurf selbst zu bestimmen, und der Übereinstimmung mit der Vernunft entsprechen. Er trägt mehrere Argumente vor, wobei ihm als bestes erscheint, „Gottes Güte zu begrenzen; das heißt, geltend zu machen, dass Gott zwar gewöhnlich und im allgemeinen, aber nicht immer gut sei“ (85). Dieses Argument sieht er in der Unmöglichkeit begründet, im Holocaust irgendetwas Gutes zu sehen (85). Während er die Begrenzung der Güte Gottes als mit dem gesunden Menschenverstand vereinbar erachtet, verwirft er eine ähnliche Vereinbarkeit für die Begrenzung göttlicher Macht. Dazu sieht er das Wirken Gottes in der Natur und im Leben des einzelnen Gläubigen oder des jüdischen Volkes zu präsent. Wegen dieser göttlichen Präsenz hält er auch die Bestreitung der Existenz Gottes für unvernünftig. Gottes ständige Präsenz und Macht bzw. sein Schöpfer-sein beinhalte „auch seine ständige, direkte und indirekte moralische Verantwortung für das Tun und Lassen des Menschen“ (85). Angesichts dieser Argumente ist er gewillt zu sagen, „dass Gott von Zeit zu Zeit in böser bzw. schlechter Weise handelt; dass er in seiner fortbestehenden Beziehung zu den Menschen zu unvorhersehbaren Zeitpunkten Böses oder Übles tut“ (86). In dieser zentralen These sieht er für eine Zeit, die durch die Schoa geprägt ist und auf jeden Machtmissbrauch empfindlich reagiere, das Theodizee-Dilemma aufgelöst.

Blumenthal glaubt sich mit seiner These im Einklang mit der Tradition, derzufolge „diese Neigung zum Bösen Gott inhärent ist“. Er denkt dabei an biblische Aussagen, in denen Gott wie ein misshandelnder Ehemann erscheint, der durch den wohlbekannten Zyklus von Kampf, Schlagen und Versöhnung geht, wie z. B. an Dtn 32,39: „Ich habe verwundet, nur ich werde heilen ... aus meiner Hand gibt es kein Entkommen“ oder an Jes 42,24–43,4: „Wer lieferte Jakob den Plünderern aus und Israel den Räubern? Hat nicht der Herr es getan ...? Sie wollten nicht auf seinen Wegen gehen ... Da goss er über sie seinen glühenden Zorn aus und den Schrecken des Krieges ... Weil du in meinen Augen teuer und wertvoll bist, liebe ich dich“ oder an Jes 51,17–23; Jer 13,25 f.; Ez 16,6; 8,36–42; Hos 2,12,21 f. u. a.<sup>10</sup> Blumenthal liest diese Stellen von der Hermeneutik der sozialwissenschaftlich formulierten Erfahrungen von Misshandlung und Missbrauch her. So bezeichnet er „gestützt auf Daten auf dem Gebiet des Kindesmissbrauchs“ bzw. der Misshandlung die biblisch belegte Dimension Gottes von Gewalt als „Machtmissbrauch“ und schlägt eine „Verehrung Gottes im Aufschrei des Protestes“ als

<sup>10</sup> Weitere Belegstellen finden sich in der im Internet zugänglichen Arbeit von BLUMENTHAL: „Who is Battering Whom?“, in: [www.js.emory.edu/BLUMENTHAL/Battering.html](http://www.js.emory.edu/BLUMENTHAL/Battering.html).

eine legitime Antwort darauf vor (86). Die Einwände gegen seine These versteht er als vor allem gegen seine Einschränkung der Güte Gottes gerichtet.

Wie Blumenthal für die Exegese der biblischen und mystischen Tradition seine Hermeneutik aus dem Gebiet der Missbrauchproblematik bezieht, so auch die Anleitung zur Heilung: „Die Arbeit mit Überlebenden des Holocaust und Opfern von Kindesmissbrauch zeigt, dass Heilung kein Prozess in nur einer Richtung ist ... (sondern) Schritt für Schritt vor sich geht. Sie verläuft ... als ständiger Wechsel zwischen Selbstverfügung über sein Leben und dem Wunsch nach Rache, zwischen Ergebung und Aufschrei im Protest, zwischen Liebe und Zorn“ (87). Demzufolge ruft die praktische Theodizee nach einem „Kampf ... im Aufschrei des Protests als einer Form des Denkens und der Gottesverehrung, stets jedoch im Wechsel mit einer Theologie und Praxis der Selbstbestimmung über sein Leben, der Freude und des Lobpreises Gottes“ (89). Man könne „das Gute und das Böse annehmen, den Lobpreis, wo er hingehört, und den Aufschrei im Protest, wo er angebracht ist“ (93). Blumenthals Theodizeevorschlag hat heftige innerjüdische Proteste hervorgerufen. Ganz ähnlich wurde er auch christlicherseits als eine abgründige Antwort auf die Theodizeefrage charakterisiert.<sup>11</sup> Demgegenüber haben die Positionen von Hans Jonas und Emmanuel Levinas auf christlicher Seite eine unabgeschlossene ernsthafte Diskussion ausgelöst.

## II. Hans Jonas' Verzicht auf Gottes Allmacht

Hans Jonas' (1903–1993) nennt seine Wortmeldung „Gottesbegriff nach Auschwitz“ „ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie“ (7). Es ist Theologie als Theodizee, und dies weniger als Theodizeefrage denn mehr als eine Antwort, mit der Gott von der Anklage freigesprochen scheint, für das Böse in der Welt und darin für Auschwitz verantwortlich zu sein. Am Charakter seiner Wortmeldung als einem Stück spekulativer Theologie mag es liegen, dass Jonas eine intensive Würdigung in der deutschsprachigen Diskussion erfahren hat<sup>12</sup>. Sein „Gottesbegriff nach Auschwitz“ drängte sich ihm auf, weil

<sup>11</sup> Jürgen WERBICK, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg 2007, 340.

<sup>12</sup> Vgl. nur Eberhard JÜNGEL, *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“*, in: Hermann DEUSER u. a. (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*. FS Jürgen Moltmann, München 1986, 265–275; Hans KÜNG, *Das Judentum*, München / Zürich 1991 714 ff.; Walter GROSS / Karl-Josef KUSCHEL, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 170–175; Thomas SCHIEDER, *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Paderborn 1998<sup>2</sup>; Wolfgang BAUM, *Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*, Paderborn 2004; Christian WIESE, „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“. Theologische Spekulation und ethische Reflexion in der Philosophie von Hans Jonas, in: Ralf SEIDEL /

es Schicksal seiner Mutter war, in Auschwitz ermordet zu werden. Ihrem verhallten Schrei wollte er Echo geben.

„Was hat Auschwitz dem hinzugefügt, was man schon immer wissen konnte vom Ausmaß des Schrecklichen und Entsetzlichen, was Menschen anderen Menschen antun können und seit je getan haben?“ (10). Auschwitz provoziert für Hans Jonas diese Frage. Er beantwortet sie indirekt. Er führt aus, dass überlieferte Antworten auf die Gottesfrage nach Auschwitz keinen Bestand mehr haben. Göttliche Heimsuchung des untreuen Bundesvolkes kann für ihn ebenso wenig Licht auf die Schoa werfen, wie die spätbiblische Idee der Zeugenschaft des Märtyrers, dessen Opfer und Lebenshingabe die Verheißung der Erlösung durch den kommenden Messias bekräftigte. Demgemäß kann auch nicht mehr die mittelalterliche Märtyrerfrömmigkeit der „Heiligung des Namens“ (*Kiddusch-haschem*) verfangen. „Von alledem wusste Auschwitz nichts, das auch die unmündigen Kinder verschlang“ (12 f.). Für ihn stellt Auschwitz „den ganzen überlieferten Gottesbegriff“ in Frage. Es fügt „der jüdischen Geschichtserfahrung ein Niedagewesenes hinzu, das mit den alten theologischen Kategorien nicht zu meistern ist“ (14). Jonas, der vom Gottesbegriff nicht lassen will, fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Geschichte, in der Auschwitz geschehen konnte. Ein Gott, der „mit starker Hand und ausgestrecktem Arm“ in die Geschehnisse der Geschichte eingreift, zählt nicht dazu. Gott im Angesicht von Auschwitz zu denken, heißt für ihn, bereits Gott den Schöpfer anders zu denken. Dazu greift er zu einem „selbsterdachten Mythos“ (15).

„Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich ... Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist. Es ist sein Mut und seine Verzweiflung, in jedem Fall seine bittere Ehrlichkeit, unser In-der-Welt-Sein ernst zu nehmen: die Welt als sich selbst überlassen zu sehen, ihre Gesetze als keine Einmischung duldend, und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine außerweltliche Vorsehung gemildert. Dasselbe fordert unser Mythos von Gottes In-der-Welt-Sein ... damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung ... Eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zugunsten der Welt“ (15–17). In seinem Mythos verfolgt Hans Jonas das Geschick des sich in die Welt hinein entäußern-

---

Meiken ENDRUWEIT (Hg.), *Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas*, Paderborn 2007, 71–92; Jürgen WERBICK, a. a. O., 340 ff.; 367 ff.; 402 ff.

den Gottes durch den Lauf der Zeiten. In der Schwungkraft evolutiver Entwicklung bringt die Welt schließlich den Menschen hervor und das zu dem Preis für Gott, dass seine Sache nun „fehlgehen kann“ (20). Geht damit doch das Bild Gottes „in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden durch das, was er mit sich und der Welt tut“ (23). Gottes Geschick vollzieht sich im bangenden und hoffenden Beobachten, Mitgehen und Verfolgen des menschlichen Tuns.

Hans Jonas' Mythos spricht faktisch von einem leidenden Gott und erscheint als mit der jüdischen Tradition vermittelbar. Unvereinbarkeit mit ihr konstatiert Jonas, wenn er die göttliche Omnipotenz verneint. „Der kritischste Punkt in unserem spekulativen Wagnis ist: Dies ist nicht ein allmächtiger Gott!“ (33). Die Güte und die Verstehbarkeit Gott absprechen zu wollen, hieße für Hans Jonas, einen „nach jüdischer Norm“ ganz unannehmbaren Begriff Gottes zu statuieren (38f.). Zur Disposition ist also der Begriff der Allmacht zu stellen. Jonas kann Auschwitz und Gott nur zum Preis des Verzichts auf die Rede von einem Gott „mit starker Hand und ausgestrecktem Arm“ zusammendenken. Im Angesicht von Auschwitz ist „die Ohnmacht Gottes“ zu unterstellen. Für diese Ohnmacht entscheidet Gott sich aber nicht erst im Verlauf der Geschichte, sondern im Wollen einer Schöpfung selbst. Schöpfung aus dem Nichts war schon in sich Selbstbegrenzung, „Selbstbeschränkung, die Raum gibt für die Existenz und Autonomie einer Welt“ (45). Anhalt für sein spekulatives Wagnis, den Gottes- und Schöpferbegriff so zuzuschärfen, sieht Jonas in der Spekulation jüdischer Kabbala des göttlichen *Zimzum* als „Kontraktion, Rückzug, Selbsteinschränkung“; sie ist Bedingung der Möglichkeit für die Schöpfung der Welt: „Um Raum zu machen für die Welt, musste ... der Unendliche sich in sich selbst zusammenziehen und so außer sich die Leere, das Nichts entstehen lassen“ (46).<sup>13</sup>

Hans Jonas' Mythos wägt die überkommene Rede von Gott und zwar angesichts der Schoa.<sup>14</sup> Er sieht die Rede von Gottes Güte und Allmacht auf dem Prüfstand, insofern sie der Forderung nach der Verstehbarkeit Gottes standzuhalten hat. Die prinzipielle Verstehbarkeit Gottes ist leitendes Kriterium bei Hans Jonas. Vor diesem Kriterium muss sich die Rede von Gott ausweisen. Er sieht sein Kriterium ganz zentral in der jüdischen Tradition verankert: „Der deus absconditus, der verborgene Gott (nicht zu reden vom absurden Gott) ist

<sup>13</sup> Jonas folgt in seiner Darstellung des Zimzum-Gedankens Gerschom SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967, 285 ff.

<sup>14</sup> Eine ausgeführte Würdigung des Gottesbegriffs von Hans Jonas hat der Verfasser mehrfach vorgelegt, so zuletzt in: Hans Hermann HENRIX, *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Perspektiven christlicher Theologie*, Berlin / Aachen 2005, 221–237 (= Machtentsagung Gottes? Eine kritische Würdigung des Gottesverständnisses von Hans Jonas), leicht überarbeitet in: Ralf SEIDEL / Meiken ENDRUWEIT (Hg.), a. a. O., 93–111.



eine zutiefst unjüdische Vorstellung“ (38). Dass dies innerjüdisch aber strittig ist, macht ein Glaubensverständnis deutlich, welches sich von der Prüfung Abrahams durch Gottes Forderung, seinen Sohn Isaak zu opfern, herleitet. So kann Michael Wyschogrod konstatieren: „Der jüdische Glaube ist ... von Anbeginn an Glaube, dass Gott tun kann, was menschlich unbegreifbar ist“, und im Blick auf Auschwitz sagen: „In unserer Zeit schließt das den Glauben ein, dass trotz Auschwitz Gott Seine Verheißung erfüllen wird, Israel und die Welt zu erlösen. Kann ich verstehen, wie das möglich ist? Nein.“<sup>15</sup>

Wyschogrods Position verweigert sich der neuzeitlichen Variante der Theodizee, weil sie implizit den Ausweis der Rede von Gott vor dem Gerichtshof der Vernunft als nicht entscheidend betrachtet. Jonas entscheidet sich aber für die Verstehbarkeit als leitendes Kriterium, und ihm kommen dabei für das, was er zu sagen hat, sehr wohl die jüdischen Worte.<sup>16</sup> Der christliche Eindruck zu den Erwägungen von Jonas wird sowohl Nähe als auch Differenz konstatieren. Die Nähe findet bei Jonas' eigenen Worten ihren Anhalt.<sup>17</sup> In einem 20 Jahre vor seinem „Gottesbegriff nach Auschwitz“ geführten Briefwechsel mit seinem christlichen Lehrer Rudolf Bultmann<sup>18</sup> kennzeichnet Jonas das Abenteuer Gottes, sich ganz auf die Welt und Geschichte einzulassen, durchgängig mit einem durch und durch christlichen Begriff; er scheut sich nicht, von „totaler Inkarnation“, vom „vollen Wagnis“ oder „Opfer der Inkarnation“ zu reden. Um die Nähe zum Christlichen wissend, warnt Jonas zwanzig Jahre später vor der Verwechslung seines Mythos mit der christlichen Bedeutung. Sein Mythos spreche „nicht, wie jener christliche Ausdruck vom leidenden Gott es tut, von einem einmaligen Akt, durch den die Gottheit zu einer bestimmten Zeit, und zu dem besonderen Zweck der Erlösung des Menschen, einen Teil ihrer selbst in eine bestimmte Leidenssituation sandte.“ Vielmehr sei das geradezu inkarnatorische Verhältnis Gottes zur Welt „vom Augenblick der Schöpfung an“ eine auf Seiten Gottes leidvolle Beziehung (25).

Nähe zur christlichen Theologie, die gewiss weder Einheit noch Einverständnis besagt, zeigt sich weiterhin darin an, dass auch christlicherseits der

<sup>15</sup> Michael WYSCHOGROD, Gott – ein Gott der Erlösung, in: Michael BROCKE / Herbert JOCHUM (Hg.), a. a. O., 178–194, 185. Vgl. auch als Beispiel innerjüdischer Auseinandersetzung mit Hans Jonas: Arnold GOLDBERG, Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I, hg. von Margarete SCHLÜTER und Peter SCHÄFER, Tübingen 1997, 199–207 (= Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonas antworten könnten).

<sup>16</sup> So im Anschluss an Franz ROSENZWEIG und seine Einlassung, inwieweit sein „Stern der Erlösung“ ein jüdisches Buch sei: Das neue Denken (1925), in: DERS., Zweistromland (Franz ROSENZWEIG, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III, Dordrecht 1984, 139–161, 155).

<sup>17</sup> Hans JONAS, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen. Göttingen 1963, 44–62, 55 ff.

<sup>18</sup> Ebd. 63–72; Jonas' Gebrauch des Begriffs der Inkarnation: 68.69.70.71.

klassische Gottesbegriff in die Krise geraten ist, ja, dass diese Krise des christlich-theistischen Gottesbegriffs vornehmlich eine Krise des Begriffs göttlicher Allmacht ist.<sup>19</sup> Die an hellenistischer Philosophie geschulte Dogmatik hat nicht zuletzt aus den von Hans Jonas angesprochenen Gründen der zeitgenössischen Erfahrung (vgl. 41 f.) die „menschlichen“ Züge im biblischen Gottesbild wiederentdeckt. Die Prädikationen des Mitleidens und Schmerzes Gottes werden in der christlichen Theologie wieder verstärkt entfaltet. Von solchen Entfaltungen her kommt es zu neuen Interpretationen der Allmacht Gottes als Macht der Liebe Gottes. Bereits vor der Wortmeldung von Hans Jonas deutet Jürgen Moltmann – bezeichnend genug – Gottes Schöpfermacht in Aufnahme des jüdisch-kabbalistischen Gedankens des Zimzum und postuliert eine Selbstbegrenzung des allmächtigen und allgegenwärtigen Gottes, die der Schöpfung vorausgeht.<sup>20</sup> Ähnlich präzisiert Eberhard Jüngel den Begriff ursprünglichen Anfangens „im Sinne einer göttlichen Selbstbegrenzung“.<sup>21</sup> Die kabbalistische Zimzum-Idee regt christliche Theologen und Hans Jonas gleichermaßen an.

Solche Nähe beschränkt sich nicht auf den Begriff der göttlichen Schöpfungsmacht und des Schöpfergottes. Sie stellt sich auch ein, wenn man nach christlichem Verständnis der göttlichen Macht in ihrem Bezug zur Geschichte fragt. In den Spuren des Mythos von Jonas begleitet Gott das menschliche Tun mit „angehaltenem Atem, hoffend und werbend“. Gott antworte „dem Aufprall des weltlichen Geschehens auf sein eigenes Sein ... nicht ‚mit starker Hand und ausgestrecktem Arm‘ ..., sondern mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles“ (42). Analog zum Wort vom Werben Gottes kann auch eine Tendenz christlicher Theologie das Verhalten des mächtigen Gottes zur Geschichte und zum Handeln der Menschen in ihr deuten. Dann kann davon gesprochen werden, dass Gott, der souveräne Herr des Himmels und der Erde, „um unsere Liebe“ bettelt und insofern er eine „diskrete Liebe“ lebt. Gott sei „diskret, weil er liebt. Das ist göttliche Delikatesse

<sup>19</sup> Der Begriff der Allmacht Gottes, generationenlang fester Bestandteil christlicher Gottes- und Attributenlehre, war in Schuldogmatiken und Lexika der zurückliegenden Jahrzehnte auffallend zurückgetreten, z. B. in: *Mysterium Salutis*. Bände 1 bis Ergänzungsband, Einsiedeln / Zürich / Köln 1965–1981; *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1987; Peter EICHER (Hg.), *Neue Summe Theologie*. Bände 1 und 2, Düsseldorf 1992. Anders freilich Johann AUER, *Gott – der Eine und Dreieine* (Kleine Katholische Dogmatik II), Regensburg 1978, 422–431; vgl. auch Ottmar JOHN, *Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz*, in: Edward SCHILLEBEECKX (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (FS Johann Baptist Metz), Mainz 1988, 202–218 und Thomas PRÖPPER, Art. „Allmacht Gottes“, in: *LThK* 1 (1993), 412–417.

<sup>20</sup> Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 124 f.

<sup>21</sup> Eberhard JÜNGEL, a. a. O., 271. Vgl. aber auch die Kritik dieser schöpfungstheologischen Reflexion bei Hans KÜNG, a. a. O., 717 ff.

... Gott leidet, so lange seine Liebe nicht verstanden wird ... Dieses Warten ist Gottes Schmerz.“<sup>22</sup>

Nun wird man an Jonas die Frage stellen, ob seine Bestimmung der Antwort Gottes auf das weltliche Geschehen als ein „eindringlich-stummes Werben“ nicht zu sehr in der Kategorie des Ästhetischen verbleibt, die statt eines Gebots- einen Werbecharakter enthält. „Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsere Liebe bittet“ – so hat einmal Simone Weil geäußert. Emmanuel Levinas hat – mit Simone Weils Äußerung konfrontiert – spontan korrigiert: „(Die Zeit ist das Warten Gottes,) der unsere Liebe befiehlt.“<sup>23</sup> Statt Werbung Gottes sein Befehl, statt ästhetischer „Lockung“ eine ethische Vorladung vor das Tribunal unendlicher Verantwortung.

Eine weitere Anfrage ergibt sich aus der Zuordnung von Immanenz und Transzendenz Gottes im Mythos von Hans Jonas. Wenn der göttliche Seinsgrund keinen unergriffenen und immunen „Teil“ für sich behält, sondern völlig und bedingungslos in die Immanenz eingeht, dann wird die Transzendenz nicht nur gnoseologisch unkenntlich, sondern auch ontologisch aufgelöst. Die radikal ernst genommene totale Immanenz des Transzendenten ist letztlich einsame Immanenz, in der ein eindringlich-stummes Werben der Transzendenz nicht mehr statthaben und aus der ein Aufsteigen, eine Epiphanie des Transzendenten nicht mehr erwartet werden kann. Christliche Theologie beantwortet die denkerische Schwierigkeit des Mythos von Hans Jonas mit der trinitarisch gedachten Inkarnation: Der Sohn geht ein in die Geschichte und Welt, und als Vater, der seinen Sohn im Geist sendet, bleibt Gott auch Gegenüber zur Welt.<sup>24</sup> Der Mythos von Hans Jonas kann das Denkproblem in der Zuordnung von Transzendenz und Immanenz kaum lösen.<sup>25</sup>

Die denkerisch-formale Schwierigkeit des Mythos von Hans Jonas, aus

---

<sup>22</sup> So im Bedenken des Gleichnisses von Lk 15,11–32 Johannes B. BRANTSCHEN, *Gott ist anders. Theologische Versuche und Besinnungen*, Luzern 2005, 11–28 (= Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich), 22. Vgl. die Bezugnahme auf dasselbe neutestamentliche Gleichnis in der Reflexion von Gottes Macht bei Herbert FRONHOFEN, *Ist der christliche Gott allmächtig?: Stimmen der Zeit* 117 (1992) 519–528, 523.

<sup>23</sup> So laut Manuskript eines Gesprächs, das in gekürzter Form veröffentlicht wurde: Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig. Ein Gespräch, in: Gotthard FUCHS / Hans Hermann HENRIX (Hg.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt 1987, 163–183.

<sup>24</sup> Ganz ähnlich Eberhard JÜNGEL, a.a.O., 272f. und Willi OELMÜLLER, *Hans Jonas. Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung: Stimmen der Zeit* 113 (1988) 343–351, 346.

<sup>25</sup> Vgl. zur bereits genannten Literatur auch Johann MAIER, *Anthropomorphismen in der jüdischen Gotteserfahrung*, in: Walter STROLZ (Hg.), *Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung*, Freiburg – Basel – Wien 1978, 39–99; Jakob J. PETUCHOWSKI, *Theology and Poetry. Studies in the Medieval Piyyut*, London 1978, 84–97. Zur philosophischen Auslegung: Emmanuel LEVINAS, *Judaïsme et Kénose: Archivi di Filosofia* LIII (1985) Nr. 2–3 (Ebraismo. Ellenismo. Cristianesimo), 13–28.

dem Widerspruch von völliger Immanenz und dennoch behaupteter Transzendenz nicht herauszufinden, kehrt auf der Ebene seiner existentiell geprägten Redeweise wieder. Jonas stellt im Blick auf Auschwitz einerseits fest: „Kein rettendes Wunder geschah; durch die Jahre des Auschwitz-Wütens schwieg Gott.“ Andererseits fährt er fort: „Die Wunder, die geschahen, kamen von Menschen allein: die Taten jener einzelnen, oft unbekannten Gerechten unter den Völkern, die selbst das letzte Opfer nicht scheuten“ (41). Hier stehen wir vor einer Spannung zwischen der Abwesenheit des Wunders und dem gleichzeitigen Geschehen der Wunder, zwischen dem Schweigen Gottes und seinem in der Heiligkeit der Gerechten implizierten Reden.

Schließlich sei nach dem Ertrag des Entwurfs von Hans Jonas für die Theodizee gefragt. Sein Gottesbegriff statuiert einen ohnmächtigen Gott. Es ist ein Gott der Wehrlosigkeit, über den nachzudenken christliche Theologie allen Anlass hat. In einem Gespräch mit Emmanuel Levinas hat Bischof Klaus Hemmerle höchst eindrücklich von Gottes Wehrlosigkeit gesprochen, die darin besteht, dass Gott in seiner Selbstentäußerung bis zu dem Punkt geht, wo er den Menschen nur um seine Liebe bitten kann. Daraufhin entgegnete Levinas: „Die Wehrlosigkeit hier kostet sehr viele leidende Menschen. Darf man das so sagen? Wir sind nicht in einer Disputatio über das Mitleiden Gottes. Wissen Sie, ich verstehe diese Wehrlosigkeit nicht, heute nach Auschwitz. Manchmal scheint mir das, was in Auschwitz passiert ist, einen Sinn zu haben, als ob der liebe Gott eine Liebe verlangt, die ganz ohne Versprechen ist. Das denke ich mir so. Der Sinn von Auschwitz ist ein Leiden, ein Glauben ganz ohne Versprechen. Das heißt: tout-à-fait gratuit. Und dann sage ich mir: aber das kostet doch zuviel – nicht den lieben Gott, sondern die Menschheit. Das ist meine Kritik, mein Unverständnis gegenüber der Wehrlosigkeit. Diese ohnmächtige Kenose kostet den Menschen allzuviel.“<sup>26</sup>

Die hier von Levinas gewählte Sprache könnte christliche Theologie verleiten, in diesem Denken zu schnell eine Stütze für ihre Theologie zu finden. Was sprachlich als „ganz ohne Versprechen“ oder „tout-à-fait gratuit“ erscheint, könnte als christlicher Gnadentheologie zugerufen erscheinen. Aber damit hätte man Emmanuel Levinas gründlich missverstanden. Das von ihm hier angesprochene Problem verknüpft er ausdrücklich mit dem Theodizeeproblem unter einer Überschrift, die eine Unerbittlichkeit der Position ankündigt: „Das sinnlose Leiden“.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> In: Gotthard FUCHS / Hans Hermann HENRIX (Hg.), a. a. O., 170.

<sup>27</sup> Emmanuel LEVINAS, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von Frank Miething, München 1995 (im Folgenden zitiert als: Zu), 117–131 (= Das sinnlose Leiden).



### III. Emmanuel Levinas' Zurückweisung jeder Theodizee

Im Werk von Emmanuel Levinas tritt ein Denken entgegen, das einen streng philosophischen Charakter hat und in einer immer neu diskutierten Sprache spricht. Es räumt der Bibel und der theologischen Sprache ein Mitspracherecht ein, ohne damit der Theologie zuzuarbeiten. In ihm erscheint das Sinnhafte als das Ethische, das ihm „Erste Philosophie“ ist. Es versteht die Philosophie weniger vom Wortsinn „Liebe der Weisheit“ und mehr vom Sachsinne als „Weisheit der Liebe“ her, ohne die letzten Fragen von einem All-gemeingültigen her zu beantworten.<sup>28</sup> Dem Werk wohnt eine Bewegung auf das Messianische inne, ohne das Näherkommen eines Eschatologischen in Aussicht zu stellen.

Wenn Levinas die Ethik als „Erste Philosophie“ versteht, so denkt er nicht an eine philosophische Teildisziplin oder gar an eine „Tafel der Werte“<sup>29</sup>, sondern an die Rettung des Ethischen als Priorität des Anderen. Levinas bestimmt die Priorität des Anderen als „Heiligkeit“ – ein Wort, das Levinas in seiner letzten Zeit dem Wort „Ethik“ zunehmend vorzog. In einem späten Gespräch erläuterte er dies eigens: „Für das, was man mit dem nicht leicht annehmbaren Wort ‚Ethik‘ bezeichnet, was so ein bisschen bourgeois klingt, ziehe ich jetzt viel lieber das Wort ‚Heiligkeit‘ vor. ‚Ethik‘ ist ein griechisches Wort, ‚Heiligkeit‘ ist ein biblisches Wort. Mein Versuch ... will gerade in diesem Sinne nicht nur irgendeinen Teil des Menschlichen sehen, sondern im Verkehr mit dem Anderen, in der *socialité* die Nicht-Indifferenz“<sup>30</sup>, d. h. die Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen im Sinn einer „ungewollten Nötigung durch den Anderen“.<sup>31</sup> Levinas hat keine Scheu, von der Verantwortung für den Anderen als „Besessenheit“, als eine „Nähe: wie eine Verwandtschaft ... eine Beziehung, die jeder gewählten Beziehung vorausgeht ... Verantwortung für das, was ich nicht begangen habe, – für den Schmerz und den Fehler der Anderen“ zu sprechen.<sup>32</sup> Die *obsession* für den Anderen hat er auch eine „Mutterschaft, Schwangerschaft des Anderen im Selben“ genannt<sup>33</sup>. Von der Prio-

<sup>28</sup> Vgl. Werner STEGMAIER, Levinas (Herder Spektrum 4952), Freiburg 2002, 95 oder Bernhard CASPER, Denken im Angesicht des Anderen – Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: Hans Hermann HENRIX (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, Frankfurt 1984 (im Folgenden zitiert als: HENRIX, Verantwortung), 17–34, 17.

<sup>29</sup> Vgl. für Levinas' zahllose Aussagen dazu nur: „Das Prophetische ist das Ethische“. Ein Podiumsgespräch, in: HENRIX, Verantwortung, 88–97, 93.

<sup>30</sup> Emmanuel Levinas in der Diskussion in: Franz Josef KLEHR (Hg.), Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas, Stuttgart 1991, 111–113, 111.

<sup>31</sup> Hierzu vgl. nur Werner STEGMAIER, a. a. O., 147 ff.

<sup>32</sup> Emmanuel LEVINAS, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg / München 1987<sup>2</sup> (im Folgenden zitiert als: SpA), 288 f.

<sup>33</sup> DERS., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg / München 1992 (im Folgenden zitiert als: JdS), 171 ff.

rität des Anderen oder allgemeiner von der Heiligkeit, von dieser „Asymmetrie der interpersonalen Beziehung“ hat Levinas einmal gemeint, dass „keine Zeile von dem, was ich schreibe, ... mehr Bestand (hat), wenn es das nicht gibt“.<sup>34</sup>

In seiner radikalen Kritik einer Philosophie, in der das Erkannte dem Mobilisierungsbefehl der Vernunft gehorcht und seinen Sinn der Totalität des Seins verdankt, ist Levinas auf eine andere Lösung der Grundfrage aus, wie Erkenntnis möglich ist und das Sinnhafte sich zeigt. Er sucht die konkrete Situation, wo so etwas wie das Gute zum Vorschein kommt und sinnhaft wird. Und er findet diese Situation – gemäß dem „Stil“ der Phänomenologie – im Verhältnis zum Anderen. Der Andere stellt meinen heiteren Weltbesitz, meinen unbekümmerten Genuss der Dinge und den besorgt-egozentrischen Aufbau meiner Welt in Frage.<sup>35</sup> Solche Aufstörung durch den Anderen, der sich wie in einer Eigenschaft „in einer Dimension der Höhe, des Ideals, des Göttlichen“ befindet<sup>36</sup>, beschreibt Levinas als „Epiphanie“ des Antlitzes, die im Schrei des Anderen geschieht. Im Schrei des Anderen tritt mir ein doppelter Befehl entgegen: „Töte mich nicht!“ und „Lass mich nicht allein!“.<sup>37</sup> Hier bin ich vor einen Gerichtshof von unendlicher Bedeutung gerufen. Ich bin gleichsam Angeklagter. Ich bin Geisel für den Anderen. Geisel-Sein-für-den-Anderen ist – wie Levinas auch sagen kann – „ein rauer, ein harter Name für Liebe“.<sup>38</sup> Ich bürge mit dem Leben für den Anderen, bin seine Geisel. In der asymmetrischen Verantwortung hat der Andere Vorrang. In Levinas' Worten selbst: „... ich habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwortung des Anderen für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung.“<sup>39</sup>

Wenn ich auf den Anderen zugehe, dann passiert nach Levinas authentische Gottebenbildlichkeit. Darin liegt radikale Kritik einer ästhetisch vermittelten Nähe und Anwesenheit Gottes. Es wird von ihm aber auch jede seins-

<sup>34</sup> Emmanuel LEVINAS, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg / München 1985 (im Folgenden zitiert als: WG), 116.

<sup>35</sup> Emmanuel LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg / München 1993<sup>2</sup>, 150–266. Marcel POORTHUIS macht darauf aufmerksam, dass damit die Beschreibung des Subjekts in seinem heiteren Weltbesitz und mit seinen Bedürfnigkeiten von Wasser, Nahrung, Sonne u. a. immerhin ein Viertel der phänomenologischen Beschreibung von „Totalität und Unendlichkeit“ ausmacht: Buber and Levinas: From Dialogue to Substitution: *Annales de Philosophie* 15 (1994) 51–64, 53.

<sup>36</sup> SF, 21–37 (= Eine Religion für Erwachsene), 29.

<sup>37</sup> Emmanuel LEVINAS, Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Ein Gespräch: *Concordia* 4 (1983) 48–62, 49 f.

<sup>38</sup> Zitiert nach Bernhard CASPER, Denken im Angesicht des Anderen, a. a. O., 30.

<sup>39</sup> WG, 20. Vgl. hierzu auch Joachim DUYNDAAM / Marcel POORTHUIS, Levinas, Rotterdam 2003, 23 ff.

mäßig vermittelte Nähe und Anwesenheit Gottes zurückgewiesen. Die Göttlichkeit definiert sich bei Levinas geradezu durch ihre Abwesenheit im Sein. In einem Gespräch zum Prophetischen als Ethischem hat Levinas einmal gesagt: „Ich habe versucht, Gott als Unendliches und in diesem Sinn als In-der-Gegenwart-nicht-Festhaltbares, als In-die-Gegenwart-nicht-Hineinkommendes, als In-der-Gegenwart-keinen-Platz-Findendes zu betrachten. Dass es göttlich ist, dafür habe ich keinen Beweis. Es braucht keinen Beweis. Es muss einen Moment geben, wo das Göttliche als göttlich erkannt wird“. Levinas ging es darum „jene konkrete Situation zu finden, wo so etwas wie das Gute, so etwas wie Gott zum Sinne kommt, sinnhaft wird. Das habe ich im Verhältnis zum Anderen, in seinem Antlitz gesucht und beschrieben“. <sup>40</sup>

Die Möglichkeit einer theologischen Inanspruchnahme seiner Gedanken erschwert Levinas durch immer wiederkehrende Vorbehalte. So kann er fast beschwörend sagen: „Dass ... die Transzendenz des Zu-Gott ... ethisch bedeutet, das heißt *in* der Nähe des anderen Menschen ... das darf nicht als ‚neuer Beweis Gottes‘ aufgefasst werden“. <sup>41</sup> Er lehnt es ab, von den Wirkungen in der Erfahrungswelt in einem immer weiter gehenden Rückschlussverfahren auf die jeweilige Ursache und schließlich auf eine letzte Ursache – Gott genannt – zu schließen und diese als letztes Ziel und Ende (*telos*) zu verstehen. <sup>42</sup> Ihm geht es um ein „Für des Für-den-Anderen“, das „ein Für vollkommener Unentgeltlichkeit“ ist, das „mit dem Interessiertsein bricht“. <sup>43</sup> Das „Für vollkommener Unentgeltlichkeit“ als Hinweis auf die *Existenz* Gottes zu lesen, vernichtet offenbar für Levinas die „Unentgeltlichkeit“ und damit das „Für“. Das „gratuit“ des Für, sein Umsonst, das kein Versprechen für das Subjekt der Verantwortung bereithält, muss gewahrt sein. Das Unendliche würde in seiner Existenz angezielt, wenn man im Antlitz des Anderen eine Spur der *Existenz* Gottes sehen würde. Auf diese Lösung kommt Levinas nicht. Er will sie nicht. Deshalb redet er nicht von der *Existenz* Gottes, sondern höchstens von der *Idee* Gottes. Die Idee Gottes verweist auf den Anderen, und diesen Verweis hat Levinas eine göttliche Intrige genannt. <sup>44</sup> Gott kann die Sehnsucht nach dem Guten, nach der Güte schlechthin hervorlocken und diese in die Verantwortung für den Anderen umbiegen. Das sagt: Gott lässt sich nicht anders finden als in der Spur, in der ich auf den Anderen zugehe.

<sup>40</sup> „Das Prophetische ist das Ethische“. Ein Podiumsgespräch, in: HENRIX, Verantwortung, 90.

<sup>41</sup> WG, 222.

<sup>42</sup> JdS, 214.

<sup>43</sup> JdS, 217.

<sup>44</sup> So vor allem in: Gott und die Philosophie, in: Bernhard CASPER (Hg.), Gott nennen, Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg / München 1981, 81–123 (im Folgenden zitiert als: GuPh), 86, 95, 102, 108, 119.

Levinas weckt eine Theologie auf, welche meint, von Gottes Gegenwart in einer ungebrochenen oder direkten Weise sprechen zu können. Die göttliche Intrigue verweigert sich „dem Trost der göttlichen Gegenwart im kindlichen religiösen Gefühl“. <sup>45</sup> Der in ihr enthaltene Auftrag Gottes bleibt für Levinas gesponnen, auch wenn Gott „nicht existieren sollte“ oder „der Himmel leer ist“. <sup>46</sup> Von der Schöpfung her, deren Uneinholbarkeit auch Trennung sagt, bleibt Gott der Transzendente als der Abwesende. Darauf beharrt Levinas. Seine Rede von Gottes Spur im Antlitz des Anderen, seine Beschreibung der Beziehung von Gott und dem Anderen ist für christliche Theologie eine Mahnung, von Gottes Gegenwart nicht so zu reden, dass man mit Berufung auf sie den von Gott anbefohlenen Anderen umgehen kann. Ein christlicher Theologe, der Levinas folgt, die Nähe Gottes nicht von der Nähe des Nächsten zu trennen, wird dann bemüht sein, in jedem dogmatischen Grundgehalt seiner Theologie auch eine ethische Dimension aufzuspüren und Gottes Nähe nicht ohne das Ethische zu denken. Dabei wird er dem Darüber-hinaus gegenüber dem Ethischen, nämlich der Anbetung, der Doxologie durchaus einen eigenen Ort und Rang einräumen. <sup>47</sup> Unüberbrückbare Widerständigkeit sieht christliche Theologie freilich in Levinas' strikter Einrede gegen den Gedanken der Inkarnation. Von der Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt als Inkarnation hat er gemeint, sie sei „zuviel“ für die Armut Gottes und „zu wenig“ für seine „Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist“. <sup>48</sup> Was aber – so die philosophisch wehrlose Rückfrage des christlichen Theologen –, wenn es dem Gott Israels gefallen hat, eine Gegenwart in der Zeit einzugehen, die tatsächlich als ein „zuviel“ für die Armut und ein „zuwenig“ für die Herrlichkeit Gottes erscheint? <sup>49</sup> Das von Levinas reklamierte Zusammen von Gottes Kenose und seiner Herrlichkeit beschäftigt gegenwärtige christliche Dogmatik so, dass bei allem Einspruch auch eine Nähe zum jüdischen Philosophen hervortreten kann. <sup>50</sup>

Levinas hat in immer neuen Anläufen seine Grundgedanken der Verant-

<sup>45</sup> SF, 111.

<sup>46</sup> So die Kennzeichnung von Christoph von Wolzogen, hier zitiert nach: <http://www.3sat.de/3sat.php?http://www.3sat.de/kulturzeit/lesezeit/87607/>

<sup>47</sup> Vgl. Hans Hermann HENRIX, „Hinni“ – Anmerkungen zur Gegenwart Gottes, in: *Bibel und Liturgie* 74 (2001) 211–215.

<sup>48</sup> Zu, 73–82 (= Menschwerdung Gottes?), 77f.

<sup>49</sup> Vgl. auch Jörg SPLETT, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt 1996, 116: „Und von Gott dekretieren, er sei absolut nicht-inkarnierbar?“ Splett reklamiert im Gespräch mit Levinas weiterhin das Denken der Erlösung, wenn er die „Zukunfts-Perspektive von Dank“ für das Joch des Gesetzes einfordert: ebd., 117.

<sup>50</sup> Josef WOHLMUTH, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn 1996, 21, 59 u. ö. Weiteres siehe: Hans Hermann HENRIX, *Gott und der Andere bei Emmanuel Levinas: Theologie und Philosophie* 81 (2006) 481–502.



wortung für den Anderen entfaltet, so auch in seiner Reflexion über „das sinnlose Leiden“.<sup>51</sup> Er beschreibt phänomenologisch das Leiden als „eine sich der Synthese sperrende Gegebenheit“ bzw. als „das, was die Ordnung stört, und dieses Stören selbst“ oder als „Verleugnung und Verweigerung des Sinns“ bzw. „das Unerträgliche“ (117). „Die Passivität des Leidens ist von tieferer Passivität als die Rezeptivität“; sie ist „Verletzlichkeit ... Eben ein Unheil.“ Das Menschsein des Leidenden „wird vom Unheil erdrückt“. Das Leiden ist „die Blockierung des Lebens und des Seins, es ist deren Absurdität ... Dass das Leiden als reines Phänomen, zutiefst ohne Nutzen, sinnlos sei, dass man ‚für nichts‘ leide, ist also das mindeste, was man darüber sagen kann“ (118f.). Solches Leiden werde „durch empirische Schmerzsituationen belegt“, hat aber ein „Darüberhinaus“. Enthält doch das Klagen, Schreien und Seufzen „unverfälschte ... Hilfsappelle, Appelle zur fürsorglichen Unterstützung ... des anderen Ich, dessen Andersheit, dessen Außerhalbstehen Heil versprechen“. Hier begegnet nun in der phänomenologischen Analyse von Levinas die bereits mehrfach angesprochene Asymmetrie im Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen in sehr bezeichnender Weise. In der ethischen Perspektive des Appells durch das Leiden entsteht nach Levinas „ein radikaler Unterschied zwischen dem *Leiden im Anderen*, wo es *für mich* unverzeihlich ist, mich wachrüttelt und aufruft, und dem *Leiden in mir*, meinem eigenen Leidensabenteuer“. Die „konstitutive oder angeborene Sinnlosigkeit“ *meines* Leidens nämlich kann einen Sinn erhalten, „den einzigen, der dem Leiden zugesprochen werden darf, indem es ein Leiden wegen des Leidens eines anderen, und sei es auch unausweichlich, wird“. Solchen Sinn kann alleine ich in meinem Leiden geben. Diese Linie kann ein diesem Leiden Gegenüberstehender nie überschreiten. Ihn geht das Leiden anders an. Solches Angehen bedeutet das Anfordern von „Aufmerksamkeit auf das Leiden des Anderen“. Es ist für Levinas eine Aufmerksamkeit und ein Handeln, „die den Menschen ... auf so gebieterische und direkte Weise obliegen, dass es ihnen nicht ... möglich ist, sie von einem allmächtigen Gott zu erwarten. Gott nähert uns das Bewusstsein dieser Verpflichtung, ohne Möglichkeit, sich zu entziehen, sicher auf viel anstrengendere Weise, aber auch viel spiritueller an als das Vertrauen in irgendeine Theodizee dies tun könnte“ (121).

Darin ist bereits der ganze Einspruch angelegt, den Levinas gegen die Suche „nach dem Sinn des Skandals“ der Grundbösheit des Leidens bzw. gegen „die Sinngebung einer metaphysischen Ordnung und einer Ethik“ in der westlichen Menschheit erhebt. Sinnsuche oder Sinngebung meine ein „Reich der transzendenten Zwecke, der Absichten einer gütigen Weisheit, der absoluten Güte eines ... Gottes“ und gelange zu „Glaubensformen, die von der Theodizee selbst vorgesehen sind!“ (122f.). Es hat etwas von bitterer Ironie

<sup>51</sup> Die Zitate aus: Zu, 117–131 werden im fortlaufenden Text angegeben.

bei sich, wenn Levinas distanzierend fortfährt: „Das ist also die erhabene Idee, die für den inneren Frieden der Seelen in unserer leidgeprüften Welt unerlässlich ist. Sie soll die irdischen Leiden verständlich machen. Diese erhalten Sinn durch den Bezug auf eine Ursünde oder auf die angeborene Endlichkeit des Menschen. Das Unheil, von dem die Erde voll ist, erklärt sich im Lichte einer ‚Gesamtschau‘: Es soll berufen sein, eine Sünde zu sühnen, oder es soll den Denkenden, die ontologisch ihre Grenzen haben, Genugtuung oder Belohnung am Ende der Zeiten versprechen“ (123). Levinas’ Einspruch zielt weniger darauf, ob die Theodizee Gott freizusprechen vermochte oder die Moral im Namen des Glaubens rettete, sie also faktisch erfolgreich war. Vielmehr kommt es ihm auf die „Versuchung“ eines Denkens an, das sich der Theodizee bedient. „Zumindest bis zu den Heimsuchungen des 20. Jahrhunderts war sie ein Bestandteil des Selbstbewusstseins des europäischen Teils der Menschheit“. Sie bestimmte die Gewissen und flößte einen Triumph von angeblichen Natur- und Geschichtsgesetzen „über Ungerechtigkeit, Kriege, Elend und Krankheiten“ ein (124). Damit aber ist es zu einem Ende gekommen: „Vielleicht die umwälzendste Tatsache unseres Bewusstseins im 20. Jahrhundert ... ist die völlige Zerstörung des Gleichgewichtes zwischen der expliziten und impliziten Theodizee des westlichen Denkens und den Formen, die das Leiden und sein Unheil im Verlauf dieses Jahrhunderts annehmen ... Dass unter all diesen Ereignissen uns der Holocaust am jüdischen Volk unter Hitlers Herrschaft das Paradigma jenes nutzlosen menschlichen Leidens zu sein scheint, worin das Böse in all seinem diabolischen Schrecken erschien, ist vielleicht nicht nur ein subjektives Gefühl. Das krasse Missverhältnis zwischen dem Leiden und jeder Theodizee zeigte sich in Auschwitz mit einer Klarheit, die in die Augen – sticht. Dass so etwas möglich war, stellt den jahrtausendealten traditionellen Glauben in Frage.“ Levinas fügt die rhetorische Frage an: „Wurde Nietzsches Wort vom Tod Gottes in den Vernichtungslagern nicht die Bedeutung einer quasi empirischen Tatsache verliehen?“ (125)

Das von Levinas festgestellte „Ende der Theodizee“ (124, 126) könnte auf ein Ende des Gottesglaubens hinauslaufen. Aber das ist nicht Zielpunkt der Levinas’schen Zurückweisung der Theodizee. Die Sinnspitze dieser Zurückweisung gilt vielmehr dem „Ursprung aller Unmoral“, den Levinas in der „Rechtfertigung des Schmerzes des Anderen“ sieht. Denn: „macht dieses Ende der Theodizee, das angesichts der unermesslichen Heimsuchung des Jahrhunderts zwingend ist, nicht gleichzeitig auch wieder klar, wie untolerierbar das Leiden beim anderen Menschen ist, wie skandalös mein Rechtfertigen des Leidens meines Nächsten wäre?“ (126). Nach dem Ende der Theodizee haben „Religiosität, aber auch menschliche Morallehre vom Guten“ noch Sinn. Es ist der Sinn, „in einem schwieriger gewordenen Glauben, in einem Glauben ohne Theodizee die Heilige Geschichte fort(zu)setzen“ (127). Die Heilige Ge-

schichte wird fortgesetzt, wenn das Zwischenmenschliche gelebt wird „in einer Nicht-Gleichgültigkeit der einen für die anderen, in einer Verantwortlichkeit der einen für die anderen“, in „meiner Verantwortung für den anderen Menschen ohne Rücksicht auf Gegenseitigkeit“ (128 f.).

#### IV. Möglichkeiten einer theodizee-empfindlichen Gottesrede jenseits ausgearbeiteter Theodizee?

Enthält nun das Ende der Theodizee oder die Anempfehlung des Leidens des Anderen an mich – so sei nun über Levinas hinaus gefragt – die Verheißung einer Gerechtigkeit auch für jene, die in Auschwitz umgekommen sind? Eine solche Gerechtigkeit einzuklagen, heißt: einen Platz für die „klagende Rückfrage des Menschen an Gott angesichts der Gräuel in seiner Schöpfung“ zu erstreiten. Das ist etwa die Pointe der Theodizeefrage, wie sie vom christlichen Theologen Johann Baptist Metz so beharrlich hervorgekehrt wird.<sup>52</sup> Metz kommt in seinem Selbstverständnis als „Korrektivtheologe“, der den Blick auf die Leidenden und nicht unbedingt auf die Schuldigen lenken will, der Pointe der Theodizee-Kritik bei Levinas nahe, wenn er der Forderung seines Kollegen Jürgen Moltmann „Ein Gott, der nicht leidet, kann ich ja gar nicht verstehen“, entgegenhält, dass der Leidende nicht verstanden, sondern gerettet werden will und „die Vergeblichkeit, die Tödlichkeit des menschlichen Leidens jenseits aller theologischen Ästhetisierung“ ganz ernst genommen werden muss.<sup>53</sup> Metz will den Apathiegehalt von Theologie überwinden. Er tritt abseits eines entfalteten Theodizee-Entwurfes für eine theodizee-empfindliche Gottesrede ein. Wenn eine so geprägte Gottesrede etwas von der Verheißung einer großen Gerechtigkeit enthalten soll, dann hat sie nach Metz am Klagerecht gegenüber Gott festzuhalten, das Gerechtigkeit den in Auschwitz Ermordeten gegenüber einklagt. Wirkt hier nicht sowohl Hans Jonas' Entwurf wie auch Emmanuel Levinas' Philosophie beklemmend verheißungslos?

Jonas' Ruf der Gottesrede vor den Gerichtshof der Verstehbarkeit und in die Schranken diesseitiger Geschichte führt zum Abschied von der Prädikation der Allmacht Gottes und hinterlässt eine Leere an Verheißung für die Leidenden der Vergangenheit und die Toten der Schoa. Jonas hat aber noch einen anderen Gerichtshof für die Rede von Gott. Er weist das Klagerecht gegenüber Gott zurück. Er stellt es gleichsam still, um – und hier erlangt das andere Attribut Gottes den Vorrang und die Dignität eines Gerichtshofes – die Güte

<sup>52</sup> Vgl. nur Johann Baptist METZ, *Theologie als Theodizee?*, in: Willi OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118; Johann Baptist METZ, *Theodizee-Empfindliche Gottesrede*, in: Hans Hermann HENRIX (Hg.), *Fenster zur Welt. Fünfzig Jahre Akademiearbeit in Aachen*, Aachen 2003, 89–100; Johann Baptist METZ, *Leidende schreien nach Rettung*; *das prisma* 16 (2006) 20–27.

<sup>53</sup> Ebd. 23.

Gottes zu retten. Jonas will – wie er an anderer Stelle sagen kann – Gott keine Allmacht zuschreiben, „weil im Welt- und Geschichtsverlauf zu Grässliches geschieht, als dass wir es seiner Absicht zutrauen und ihn dafür verantwortlich machen könnten“.<sup>54</sup> Analog erscheint auch bei Levinas das Klagerecht gegenüber Gott still gelegt, weil Auschwitz Nietzsches Wort vom Tod Gottes die „Bedeutung einer quasi empirischen Tatsache verliehen“ hat.

Müssen wir die Gottesrede und in ihr die Rede von der Allmacht Gottes wirklich verabschieden? Ist Gottes Machtentsagung oder sein Tod unabwendbar zu statuieren? Müssen wir der Sehnsucht nach dem mächtigen Gott tatsächlich entsagen? Sagen uns die in Auschwitz als gerecht Bewährten, die Heiligen in der Schoa, dass das Ersehnenswerte, d. h. die Allmacht Gottes, nach einem anderen Wort von Emmanuel Levinas, in der Sehnsucht „getrennt bleiben (muss), als ersehnenswert – nahe, aber unterschieden – heilig“? Gottes Allmacht weckt unsere Sehnsucht nach ihr, ruft eine Bewegung auf sie hervor und scheint diese Bewegung in dem Augenblick, wo die göttliche Allmacht am notwendigsten wird, abzubiegen auf das Ich – in eine Verantwortung, die bis zur Stellvertretung für den Anderen gehen kann und bei den Heiligen in der Schoa tatsächlich so weit gegangen ist. Es wäre ein Getrenntbleiben der Allmacht Gottes bis zu ihrer Abwesenheit. Es wäre eine „Intrige“ des allmächtigen Gottes, der mir den Nächsten anbefiehlt und in diesem Anbefehlen seine Macht zeigt. Die „Intrige“ Gottes wäre weniger eine Machtentsagung Gottes und eher eine paradoxal erscheinende Machtausübung in göttlicher Selbstbegrenzung, die den Menschen in eine unbegrenzte Verantwortung für den Anderen ruft.<sup>55</sup>

Die Gottesrede und in ihr die Rede von der Allmacht Gottes und die in ihr liegende Sehnsucht<sup>56</sup> muss durch die Feuerprobe der ethischen Anforderung. Darin hat sie für die jeweilige Gegenwart ihren ersten Sinn, will sie keine ethische Dispens meinen. Man könnte hier den prospektiven Sinn der Rede von der Allmacht Gottes sehen: Es ist ihr ethischer Gehalt: Das Leiden des Anderen fordert mich unentrinnbar an. Dies ist der erste bzw. prospektive Sinn der theologischen Rede von Gottes Allmacht, der bei Johann Baptist Metz zurückzutreten scheint. Wenn die ethische Unerbittlichkeit durch das je gegenwärtige Leiden des Anderen für das Ich eingeschränkt bleibt, ist ein „Darüber hinaus“ zu bedenken, das besonders jenen gilt, die meine je gegenwärtige Verantwortung nicht erreichen kann: die Leidenden und die Toten der Geschichte. Die Rede von Gottes Allmacht ist über ihren gleichsam je gegenwärtigen oder prospektiven Sinn hinaus Anruf der Rettermacht Gottes und appelliert

<sup>54</sup> Hans JONAS, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen 1987, 67.

<sup>55</sup> Der hier auf die Allmacht applizierte Gedanke der „Intrige“ Gottes und seiner Transzendenz bei Emmanuel Levinas: *GuPh*, 102 u. ö. oder *SpA*, 247, 282.

<sup>56</sup> Dies in Nähe zu den Gedanken von Hans KÜNG, a. a. O., 731 ff. und Ottmar JOHN, a. a. O.



an ihn, wirksam und mächtig für jene zu sein. Man könnte hier vom memorativ-appellativen Sinn der Rede von Gottes Allmacht sprechen. Eine Rede von Gott ohne Appell an ihn und ohne Verheißung für jene wird durch die von Johann Baptist Metz reklamierte Theodizee-Empfindlichkeit aufgestört. Solche Aufstörung trifft – so will mir scheinen – auch den Entwurf von Hans Jonas, vielleicht aber auch die Philosophie von Emmanuel Levinas, der ja durchaus zugestanden hat, dass „der Selbstzweck der Theologie“ nicht die Mittel der Philosophie nötig habe.<sup>57</sup> Die Aufstörung will in das Geschehen von Auschwitz keinen Sinn eintragen. Aber sie will von der Idee Gottes nicht lassen. Ja, sie will als theologische Aufstörung von der Existenz und der Wirkmacht Gottes nicht lassen und sich zur Sehnsucht nach der Allmacht Gottes bekennen. Es ist eine Sehnsucht, die der Feuerprobe ethischer Anforderungen nicht entraten kann und zugleich vor der Herausforderung steht, sich nicht selbst zu trösten, sondern an der Hoffnung für die Anderen festzuhalten.

Autoren wie Blumenthal und Jonas kommen darin überein, dass sie ihre Antwort auf die Frage der Vereinbarkeit des Gottesglaubens mit der Erfahrung von Übel und Bösem nach dem Kriterium der Vernunft bzw. Verstehbarkeit wägen. Das hat den Vorzug von Redlichkeit und Nüchternheit und erscheint dennoch zugleich als zu wenig kritisch gegenüber der Vernunft. Von ihr sagte Immanuel Kant, dass „unsre Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei“.<sup>58</sup> Levinas steht der Kant'schen Skepsis mit seiner Zurückweisung jeder Theodizee nahe, um so die Nicht-Gleichgültigkeit für den Anderen als unhintergehbare ethische Verantwortung einzuschärfen. Blumenthal und Jonas unterscheiden sich untereinander darin, dass sie ein je anderes Gottesattribut einschränken, um der Theodizeefrage standzuhalten; der eine die Güte Gottes, der andere die Macht Gottes. Bei beiden wie auch bei Levinas scheidet die Frage aus, ob denn die Möglichkeit einer künftigen „Rechtfertigung“ Gottes selbst denkbar ist, ob also die jüdische Hoffnung auf die „kommende Welt“ offen zu halten ist, in der Gott alle Tränen trocknet. In solcher Kritik der Verheißungslosigkeit spiegelt sich nicht allein ein christlich-jüdischer Widerspruch. Denn sie wäre auch eine Möglichkeit der innerjüdischen Kontroverse durch jene, die nicht nur „metaphorisch“, sondern auch „buchstäblich“ in ihrem Glauben auf den Gott setzen, den das tägliche jüdische Gebet anruft, dass er „die Toten belebt“.

<sup>57</sup> JdS 214.

<sup>58</sup> Zitiert nach: Thomas PRÖPPER / Magnus STRIET, Artikel „Theodizee“, in: LThK 9 (2000<sup>3</sup>), 1396–1398, 1396; vgl. auch: Wolfgang BAUM, Artikel „Theodizee“, in: Albert FRANZ u. a. (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg 2007<sup>2</sup>, 403 f. Eine Auseinandersetzung mit der „positiven“ Theodizee von Armin KREINER, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Erweiterte Neuauflage, Freiburg 2005 ist an diesem Ort nicht möglich.

*Fiunt, non nascuntur Christiani*  
(Tertullian, Apologeticum 18, 4).

Der Beitrag von Frauen zur Bekehrung  
der antiken Familie zum Christentum

*Zusammenfassung:* Verschiedene Indizien aus vorkonstantinischer Zeit rechtfertigen die Annahme, dass Christinnen seit jeher einen wesentlichen Beitrag zur Ausbreitung ihres Glaubens innerhalb des familiären Kontextes leisteten. Häufig in religionsverschiedenen Ehen lebend, warben sie, wie es die spätantiken Quellen schließlich explizit bezeugen, erfolgreich für das Christentum. Dass die frühen christlichen Autoren dieses Engagement zumeist stillschweigend übergingen, erklärt sich vor allem aus der Absicht, die erhoffte Akzeptanz des Christentums im paganen Umfeld unter keinen Umständen zu gefährden.

*Abstract:* Various indications from pre-Constantine times justify the assumption that female Christians ever since had a substantial influence on spreading the Christian faith within their family environment. As sources from late antiquity clearly indicate, they successfully promoted Christianity, even while living in marriages with different religions. Most of the time, early Christian authors quietly condoned this dedication. Primarily, this can be explained with the intent not to endanger the hope for acceptance of Christianity within the pagan environment.

### 1. Vorbemerkungen

Die Beschäftigung mit den Anfängen des Christentums führt schnell zu der bis heute bewegenden Frage, warum sich antike Menschen aus ihren gewohnten religiösen oder philosophischen Bezügen lösten und zu Anhängern einer neuen Religion, zu *Christiani*, wurden. Diese freie Willensentscheidung hebt der christliche Autor Tertullian prägnant hervor: *Fiunt, non nascuntur Christiani*<sup>1</sup> – „Man wird, ist nicht von Geburt an Christ.“

Vergleicht man den christlichen Glauben und die damit verbundene Gestalt des persönlichen Lebens mit anderen religiösen und philosophischen Strömungen der Zeit, dann lassen sich zahlreiche Argumente für die Attraktivität des Christentums finden. Dennoch liegen die individuellen Gründe für eine Bekehrung zum Christentum fast immer im Dunkeln. Dies wiederum hängt wesentlich mit den überlieferten Quellen zusammen. Nur wenige Texte erheben den Anspruch, quasi autobiographisch über die Motive der Konver-

<sup>1</sup> Tertullian, Apologeticum 18, 4 (Becker 122 f.).

sion ihres Verfassers zu berichten.<sup>2</sup> Und selbst diese Schriften lassen bei genauerem Hinsehen erkennen, dass sie zumindest auch verfasst wurden, um in einer stilisierten Form in einer breiteren Öffentlichkeit für das Christentum zu werben.

Auch die Frage nach der Art der Missionierung, nach verschiedenen Methoden und Konzepten des Werbens für das Christentum, kann nicht völlig zufriedenstellend beantwortet werden. Zwar ist das vielfältige Wirken von Missionaren und Lehrern gut bezeugt<sup>3</sup>, doch stellt dies nur einen Teilaspekt dar. Zu berücksichtigen ist weiterhin, dass sich das Christentum spontan und individuell über namentlich zumeist unbekannte Händler, Soldaten oder andere Reisende im Römischen Reich ausbreitete. Daneben ist auf die Ausstrahlungskraft der christlichen Gemeinden vor Ort zu verweisen, die auch von paganen Autoren bezeugt wird.<sup>4</sup>

In den folgenden Ausführungen soll ein kleiner Ausschnitt aus diesem Fragenkomplex näher beleuchtet werden: Der Beitrag, den solche Christinnen zur Ausbreitung des Christentums leisteten, die als Ehefrau (und Mutter) den Normalfall einer weiblichen Existenz darstellten.<sup>5</sup> Diese spielten, wie sich gut plausibel machen lässt, eine bedeutendere Rolle bei der Bekehrung ihrer Familienmitglieder zum Christentum, als es vor allem die frühen, vorkonstantinischen Quellen vermuten lassen.

Mit diesem zeitlichen Hinweis ist zugleich eine wichtige Zäsur genannt, insofern sich die Situation der Christen im Römischen Reich grundlegend änderte, seit Kaiser Konstantin sich ab dem Jahr 312 schrittweise äußerlich erkennbar dem Christentum zuwandte und kurz vor seinem Tod 337 als erster römischer Kaiser die Taufe empfing.

Das bislang allenfalls geduldete, zeitweise verfolgte Christentum gewann im Verlauf des vierten Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung, bis es von Kaiser Theodosius am Ende des Jahrhunderts zur Staatsreligion erklärt wurde. Dass diese Entscheidung auch Einfluss auf die Bekehrungsbereitschaft zum Christentum ausübte, ist eine durch die Quellen gut dokumentierte Tatsache,

---

<sup>2</sup> Zu nennen sind vor allem Justin, *Dialogus cum Tryphone*; Tatian, *Oratio ad Graecos*; Gregor der Wundertäter, *Oratio panegyrica in Origenem* und Cyprian, *Ad Donatum*.

<sup>3</sup> Vgl. NEYMEYER Ulrich, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte.* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 4) Leiden u. a. 1989.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. REINBOLD Wolfgang, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche.* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 188) Göttingen 2000, mit weiterführender Literatur. Die von Adolf von HARNACK zusammengestellte Materialfülle zur Thematik ist immer noch beeindruckend, vgl. DERS., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 Bde. Leipzig 1924, ND Leipzig 1965.

<sup>5</sup> Christliche Ammen und Sklavinnen und ihre Bedeutung innerhalb der Familie können in diesem Kontext nicht weiter behandelt werden.

auf die an späterer Stelle nochmals zu rekurrieren ist.<sup>6</sup> Vornehmlich soll hier jedoch die vorkonstantinische Zeit beleuchtet werden.<sup>7</sup>

## 2. Der Vorwurf der Gegner der Christen: Das Christentum als eine Religion der Frauen, Kinder und Sklaven

In der literarischen Auseinandersetzung der paganen Autoren mit dem Christentum begegnet immer wieder die in Varianten vorgetragene Behauptung, Christen rekrutierten ihre Anhänger (vor allem) aus den Reihen der Frauen, Kinder und Sklaven: Bei Celsus, einem Philosophen des zweiten Jahrhunderts<sup>8</sup>, in den erhaltenen Fragmenten des Porphyrius, der seine Streitschrift um 270 verfasste<sup>9</sup>, sowie in verschiedenen Texten Kaiser Julians<sup>10</sup>. Auch die Schrift *Octavius* des Christen Minucius Felix aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts transportiert diese Information<sup>11</sup>, die noch bei Lactantius kommentiert wird<sup>12</sup>.

Die Betonung eines solchen Adressatenkreises „Frauen, Kinder, Sklaven“ beinhaltete aus paganer Sicht vor allem drei Abwertungen.<sup>13</sup> Erstens wurde

<sup>6</sup> Vgl. z. B. MARKSCHIES Christoph, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. München 2006, 58–65.

<sup>7</sup> Das Neue Testament ist allerdings nur am Rande zu betrachten.

<sup>8</sup> Origenes, *Contra Celsum* 3, 44 (*Supplements to Vigiliae Christianae* 54, 186 Marcovich); 3, 55 (ebd. 196f.).

<sup>9</sup> Porphyrius, *Contra Christianos*. Vgl. dazu HARNACK Adolf von (Hg.), *Porphyrius. „Gegen die Christen“*, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate. (Abhandlungen der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften 1) Berlin 1916. Die Echtheit einiger der dort zusammengestellten Fragmente wird allerdings noch immer diskutiert. Zu den Christinnen vgl. die Fragmente 4, 33, 58 und 97 (ebd. 104) mit dem (polemisch wiedergegebenen?) Vorwurf des Porphyrius, dass vornehme Damen und Frauen durch ihre Herrschaft in den Gemeinden quasi den Senat der Christen bildeten. Weiterführend DEMAROLLE Jeanne-Marie, *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970) 42–47.

<sup>10</sup> Julian, *Misopogon* 363 A (*Palingenesia* 66, 162–164 Müller) mit der Kritik an Ehemännern, die ihren Frauen erlaubten, den Besitz zu den „Galiläern“ zu tragen, um damit die Armen zu unterstützen. Vgl. zu weiteren Vorwürfen Ep. 84 (*L'empereur Julien, Œuvres complètes* 1, 2, 144f. Bidez); 112 (ebd. 192).

<sup>11</sup> Minucius Felix, *Octavius* 8, 4 (Kytzler 66): Aus der untersten Schicht sammeln sich Ungebildete und leichtgläubige Frauen, die wegen der Schwäche ihres Geschlechts leicht beeinflussbar sind.

<sup>12</sup> Lactantius, *Divinae institutiones* 5, 13, 3 (*Sources Chrétiennes* 204, 192 Monat).

<sup>13</sup> Bemerkungen zu den Strategien des Umgangs der christlichen Autoren mit diesem Vorwurf bei CLARK Elizabeth, *Thinking with Women: the Uses of the Appeal to „Woman“ in Pre-Nicene Christian Propaganda Literature*, in: William HARRIS (Hg.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation*. (Columbia Studies in the Classical Tradition 27) Leiden / Boston 2005, 43–51. Vgl. in diesem Sinne z. B. Tatian, *Oratio ad Graecos* 32, 1 (Whittaker 58); Clemens von Alexandrien, *Stromata* 4, 8, 58, 3 (*Sources Chrétiennes* 463, 152 van den Hoek / Mondésert); Lactantius, *Divinae Institutiones* 5,



das Niveau der christlichen Lehre infrage gestellt – weil Frauen, Kinder und Sklaven als (in der Regel) weniger Gebildete leichter verführbar erschienen.<sup>14</sup> Zweitens verband sich mit der Nennung von Sklaven und anderen Anhängern, die den unteren Schichten entstammten, gegebenenfalls auch missionarisch wirkenden Lehrern aus dieser Gruppe, der Vorwurf der gesellschaftlich-sozialen Niedrigkeit der Christen.<sup>15</sup> Drittens, und dieser Aspekt ist für unsere Fragestellung bedeutend, wurde den Christen Widerstand gegen die geltende Gesellschaftsordnung vorgehalten: Auf diese Weise missionierende Christen missachteten die hierarchische Familienstruktur, indem sie den eigentlichen Vorstand der Familie, den *pater familias*, umgingen.<sup>16</sup>

Offensichtlich kritisierten die paganen Gegner demnach unter anderem das Verhalten jener Frauen, um die es im Folgenden näher gehen soll: Frauen, die in ehelichen und familiären Beziehungen lebten und gegen den Willen oder wenigstens ohne ausdrückliche Zustimmung des jeweiligen Familienvorstands den christlichen Glauben annahmen und möglicherweise in ihrem familiären Umfeld weiter dafür warben.

Mit dieser anklingenden Kritik erschöpfen sich bereits die erhaltenen paganen Hinweise auf jene Thematik. Und auch die frühen christlichen Quellen, die ohnehin relativ wenig konkrete Informationen zur Gestaltung des zeitgenössischen Ehe- und Familienlebens enthalten, messen ihr keine große Bedeutung zu. Erst recht betrifft diese Feststellung den hier näher zu betrachtenden Komplex: Christliche Ehefrauen, die ihre paganen Ehemänner oder Kinder bekehrten oder von den christlichen Autoren zu einer solchen Tätigkeit aufgefordert wurden, erscheinen fast nicht. Dieser auffallenden Beobachtung soll nachgegangen werden.

13, 3 (Sources Chrétiennes 204, 192 Monat); Eusebius von Caesarea, Praeparatio evangelica 1, 5, 3 (Sources Chrétiennes 206, 132 Sirinelli / des Places).

<sup>14</sup> Dieser Vorwurf spiegelt allerdings auch die gesellschaftliche Realität, insofern das weiterführende antike Bildungssystem tatsächlich in erster Linie männlichen Jugendlichen offen stand.

<sup>15</sup> Dazu SCHÖLLGEN Georg, De ultima plebe. Die soziale Niedrigkeit der Christen als Vorwurf ihrer Gegner, in: Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel, hg. v. Manfred HUTTER u. a. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 34) Münster 2002, 159–171. Zur Bildung früher Christen vgl. auch SEELIGER Hans Reinhard, Litteratulus christianus. Beobachtungen und Bemerkungen zum Bildungsgrad der antiken Christen, in: Theologische Quartalschrift 183 (2003) 297–312.

<sup>16</sup> Z. B. Clemens von Alexandrien, Stromata 4, 8, 68, 2 (Sources Chrétiennes 463, 166–168 van den Hoek / Mondésert) mit dem Hinweis darauf, dass Kinder, Sklaven und Frauen gegen den Willen der Väter, Herren und Ehemänner zur „Perfektion“ gelangten; auch Origenes, Contra Celsum 3, 55 (Supplements to Vigiliae Christianae 54, 196 f. Marcovich).

### 3. Christinnen in Mischehen

Der Blick auf die Situation der frühen Christen zeigt, dass es zahlreiche sogenannte Mischehen zwischen Christen und Nichtchristen gab, die dadurch zustande kamen, dass sich entweder einer der bereits Verheirateten zum Christentum bekehrte oder aber eine Ehe von vornherein zwischen einem Christen und einem Nichtchristen geschlossen wurde.<sup>17</sup> Paulus spricht im 1. Korintherbrief von der Möglichkeit gegenseitiger Heiligung<sup>18</sup>, während der 1. Petrusbrief die christlichen Frauen ausdrücklich auffordert: „Ebenso sollt ihr Frauen euch euren Männern unterordnen, damit auch sie, falls sie dem Wort (des Evangeliums) nicht gehorchen, durch das Leben ihrer Frauen ohne Worte gewonnen werden, wenn sie sehen, wie ehrfürchtig und rein ihr lebt.“<sup>19</sup> Vor allem diese Forderung sollte rezeptionsgeschichtlich große Bedeutung gewinnen.

Auch wenn die christlichen Quellen bis etwa um 200 kaum solche Mischehen thematisieren, sollte dies nicht zwangsläufig, wie Adolf von Harnack und einige andere interpretierten, als Hinweis darauf verstanden werden, dass Christen fast ausschließlich Christen heirateten oder eine Ehe zwischen Heiden aufgelöst wurde, wenn sich nur einer der beiden zum Christentum bekehrte.<sup>20</sup> Denn die Tatsache, dass sich etwa ab dieser Zeit die Mahnungen christlicher Autoren häufen, unter keinen Umständen eine solche Beziehung einzugehen, kann auch als Hinweis darauf gedeutet werden, dass solche Verbindungen tatsächlich existierten. Dabei bezeugen die Quellen durchgängig, dass eine Ehe unter christlichen Partnern als der ideale Fall beurteilt wurde.<sup>21</sup>

So warnt beispielsweise Tertullian in seiner Schrift *Ad uxorem* die eigene Ehefrau eindringlich davor, nach seinem Tod eine zweite Ehe mit einem Nichtchristen einzugehen, indem er die mit einer Mischehe verbundenen Gefahren und Verdächtigungen plastisch beschreibt.<sup>22</sup> An anderen Stellen muss

<sup>17</sup> Nicht immer ist den Quellen eindeutig zu entnehmen, von welcher Situation sie berichten.

<sup>18</sup> 1 Kor 7, 12–16.

<sup>19</sup> 1 Petr 3, 1 f.

<sup>20</sup> Vgl. HARNACK 2, 607 (Anm. 4). Anders dagegen beispielsweise SCHÖLLGEN Georg, *Integration und Abgrenzung. Die Christen in der städtischen Gesellschaft*, in: Dieter ZELLER (Hg.), *Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende. (Die Religionen der Menschheit 28)* Stuttgart u. a. 2002, 389–408, hier 404–406. Aufschlussreich auch GRUBBS Judith Evans, „Pagan“ and „Christian“ Marriage: The State of the Question, in: *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 361–412.

<sup>21</sup> Beispielhaft sei auf Tertullian, *Ad uxorem* 2, 8, 7 f. (*Sources Chrétiennes* 273, 148–150 Munier) verwiesen.

<sup>22</sup> Tertullian, *Ad uxorem* 2, 3, 3 f. (*Sources Chrétiennes* 273, 134 Munier); 2, 4, 2 f. (ebd. 136). Vgl. auch *De corona* 13, 4 (*Corpus Christianorum. Series Latina* 2, 1061 Kroymann): Darum heiraten wir keine Heiden, damit sie uns nicht zum Götzendienst verführen.

allerdings auch er zugeben, dass solche Eheschließungen vorkommen, die er jedoch mit schärfsten Worten verurteilt.<sup>23</sup>

Während Justin von den Martyrien des Ptolemäus und des Lucius als Folge einer Ehe berichtet, in deren Verlauf sich die aus Rom stammende Ehefrau zum Christentum bekehrte und deshalb den Zorn des zügellosen heidnischen Ehemannes hervorrief<sup>24</sup>, sprechen sich Cyprian von Karthago<sup>25</sup> und Origenes<sup>26</sup> auf andere Weise gegen Mischehen aus. Doch werden auch ihre Mahnungen erst verständlich, wenn man diese als mögliche Praxis annimmt. Offenkundig wird das Dilemma unter anderem durch Anweisungen der Synoden von Elvira (wahrscheinlich zwischen 306 und 309)<sup>27</sup> und Arles (314)<sup>28</sup>, die im Falle einer unerlaubten Mischehe diese zwar sanktionieren, allerdings nur mit einem zeitweiligen Ausschluss von der Kommunion. Anders verhält es sich in dem Fall, dass Christen ihre Töchter mit heidnischen Priestern verheiraten: Ihnen soll bis zu ihrem Lebensende die Kommunion verweigert werden.<sup>29</sup> Noch in den Apostolischen Konstitutionen, einer im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts entstandenen Kirchenordnung aus dem Raum um Antiochien, werden solche Mischehen als eine Realität beschrieben, die zwar zu Problemen führen könne, die aber dennoch nicht grundsätzlich untersagt wird.<sup>30</sup>

Verschiedentlich lassen die Quellen erkennen, warum christliche Eltern ihre Töchter – um diese soll es im Folgenden nur noch gehen – mit nichtchristlichen Männern verheirateten: Offensichtlich befanden sich christliche Frauen zeitweilig in der Überzahl.<sup>31</sup> Fehlten demnach heiratsfähige christliche Männer, konnte der Pragmatismus der Eltern siegen, ihre Tochter und damit

<sup>23</sup> Tertullian, *Ad uxorem* 2, 2, 2f. (Sources Chrétiennes 273, 126–128 Munier); 2, 8, 2 (ebd. 144); *De monogamia* 11, 10 (Sources Chrétiennes 343, 184–186 Mattei). *Ad Scapulam* 3, 4 (Corpus Christianorum. Series Latina 2, 1129 Dekkers) berichtet von dem Fall, dass sich eine Ehefrau zum Christentum bekehrte, woraufhin ihr paganer Ehemann Claudius Lucius Herminianus die Christen *crudeliter* behandelte. Am Ende seines Lebens habe er dies jedoch bereut und sei *paene* als Christ gestorben.

<sup>24</sup> Justin, *Apologia* 2, 2 (Sources Chrétiennes 507, 320–326 Munier).

<sup>25</sup> Cyprian, *Ad Quirinum* 3, 62 (Corpus Christianorum. Series Latina 3, 1, 153f. Weber); *De lapsis* 6 (ebd. 223f. Bévenot).

<sup>26</sup> Origenes, *Fragmenta ex commentariis in 1 Cor.* 34–36 (The Journal of Theological Studies 9 [1908] 501–506 Jenkins).

<sup>27</sup> Synode von Elvira, c. 16 (Vives 4).

<sup>28</sup> Synode von Arles (314), c. 12 (Sources Chrétiennes 241, 52 Gaudemet).

<sup>29</sup> Synode von Elvira, c. 17 (Vives 5).

<sup>30</sup> Apostolische Konstitutionen 1, 10, 1 (Sources Chrétiennes 320, 132 Metzger). Weitere Äußerungen westlicher spätantiker Kirchenväter bei PIEPENBRINK Karen, *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen.* (Studien zur Alten Geschichte 3) Frankfurt 2005, 221–223.

<sup>31</sup> Vgl. den nur selten dokumentierten Fall eines mit einer Heidin verheirateten Christen in der *Traditio Apostolica* 41 (Fontes Christiani 1, 302–304 Geerlings). Zur phasenweisen Überzahl von Frauen und den möglichen Ursachen aus soziologischer Perspektive z.B.

auch sich selbst finanziell durch eine Ehe abzusichern, auch wenn sie mit einem Nichtchristen geschlossen wurde. Diese Haltung verurteilt die Synode von Elvira ausdrücklich: „Nur weil die jungen Mädchen in der Überzahl sind, dürfen die christlichen Jungfrauen dennoch nicht mit Heiden verheiratet werden.“<sup>32</sup>

Anderen Texten lässt sich wiederum entnehmen, dass Christinnen keinen christlichen Partner aus derselben gesellschaftlichen Schicht finden konnten. Diesen Frauen empfiehlt Tertullian, sich mit weniger vermögenden Männern zu verheiraten.<sup>33</sup> Einer solchen Entscheidung konnte jedoch die staatliche Ehegesetzgebung entgegenstehen, die hochgestellten Frauen im Falle einer unstandesgemäßen Eheschließung mit Standesverlust oder sogar Versklavung drohte.<sup>34</sup> Papst Calixtus I. (217–222) bewertete schließlich im innerkirchlichen Kontext das Konkubinat zwischen Christinnen aus dem Senatorenstand und Sklaven oder niedriger gestellten Freien als eine rechtsgültige Ehe und setzte sich damit über geltendes staatliches Recht hinweg. Dahinter könnte das Anliegen zu vermuten sein, christlichen Frauen statt einer standesgemäßen Mischehe eine christliche Ehe zu ermöglichen.<sup>35</sup>

Die gelegentliche numerische Überlegenheit von Christinnen lässt sich auch auf anderem Wege stützen. So wies Jutta Dresken-Weiland in ihrer Studie zu spätantiken Sarkophagbestattungen im Westen des Römischen Reiches nach, dass sich in vorkonstantinischer Zeit, genauer im letzten Drittel des dritten Jahrhunderts, deutlich mehr Frauen als Männer auf den Sarkophagen zum Christentum bekannten. Den sechzehn christlichen Frauenbestattungen, bei vieren davon sind Männer mitangeführt, stehen nur fünf Männerbestattungen gegenüber, die dann immerhin drei Frauen miterwähnen.<sup>36</sup>

STARK Rodney, Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht. Weinheim 1997, 111–149.

<sup>32</sup> Synode von Elvira, c. 15 (Vives 4).

<sup>33</sup> Vgl. Tertullian, *Ad uxorem* 2, 8, 3 (Sources Chrétiennes 273, 146 Munier): *Difficile in domo Dei diues, ac si quis est, difficile caelebs*. 2, 8, 4f. (ebd.) übt Tertullian an solchen Christinnen Kritik, die sich nicht überwinden könnten, einen weniger reichen Christen zu heiraten, obwohl sie so viel reicher würden, und empfiehlt deshalb genau diese Art der Beziehung.

<sup>34</sup> Dazu z. B. HERRMANN Elisabeth, *Ecclesia in Re Publica*. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz. (Europäisches Forum 2) Frankfurt u. a. 1980, 108–115.

<sup>35</sup> Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* 9, 12 (Patristische Texte und Studien 25, 350–356 Marcovich).

<sup>36</sup> DRESKEN-WEILAND Jutta, Sarkophagbestattungen des 4.–6. Jahrhunderts im Westen des Römischen Reiches. (Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplement 55) Rom u. a. 2003, 60 u. ö. Im ersten Drittel des vierten Jahrhunderts, der Zeit der allmählichen Tolerierung und Förderung des Christentums durch Kaiser Konstantin, stieg vor allem die Zahl der Männer, die sich auf Sarkophagen zum christlichen Glauben bekannten, auffallend an. Seit dieser Zeit entsprach sich das Verhältnis von christlichen Frauen und Männern in etwa.



Interessanterweise haben die frühen christlichen Autoren bei aller Kritik an solchen Mischehen eine denkbare Chance dieser Konstellation kaum thematisiert, die bereits im 1. Petrusbrief angesprochen war: An fast keiner Stelle werden denkbare Bekehrungsinitiativen der christlichen Ehefrau in den Blick genommen. Als Ausnahme ist lediglich Clemens von Alexandrien zu nennen, der christlichen Frauen in Anlehnung an den 1. Petrusbrief rät, sich in ihrer Ehe so zu verhalten, dass sie ihre Männer für den Glauben gewännen.<sup>37</sup>

Diese an sich schon bemerkenswerte Beobachtung der weitgehenden Missachtung solcher ehelichen Konstellationen lässt sich nochmals erweitern: Auch den aus solchen Ehen stammenden Kindern widmen die christlichen Autoren fast keine Aufmerksamkeit.<sup>38</sup> Doch ist dies kein typisch christliches Phänomen, sondern repräsentiert die in der Antike weitgehend geläufige Haltung, Kinder vor allem als Abhängige und Minderjährige und selten als selbstständige Subjekte wahrzunehmen. So erscheinen sie beispielsweise in den Rechtstexten als unfertige Geschöpfe, die für die Gesellschaft erst dann interessant werden, wenn sie sich der Volljährigkeit und damit der Heiratsfähigkeit nähern.<sup>39</sup>

Schon die neutestamentlichen Haustafeln weisen daher den Kindern in Anlehnung an die antike Tradition einen festen, untergeordneten Platz im Gefüge der Familie zu – und diese Linie setzte sich in der folgenden Zeit fort. Während Kinder hauptsächlich zu Gehorsam und Respekt angehalten wurden, nahm man vor allem deren Väter in die Pflicht der Erziehung.<sup>40</sup> Nicht anders sieht es bei der Verantwortung für die religiöse Bildung der Kinder aus: Auch sie sollte, so ist es den wenigen erhaltenen Äußerungen zu entnehmen, in den Aufgabenbereich der Väter fallen.<sup>41</sup> Eine mittelbare Beteiligung der

<sup>37</sup> Clemens von Alexandrien, *Stromata* 4, 19, 123, 2 (*Sources Chrétiennes* 463, 262 van den Hoek / Mondésert); 4, 20, 127 (ebd. 266–268).

<sup>38</sup> Vgl. KLEIJWEGT Marc / AMEDICK Rita, Art. Kind, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 20 (2004) 865–947.

<sup>39</sup> Diese rein formale Betrachtungsweise dominiert das heutige Bild allerdings auch deshalb, weil vergleichsweise wenig aussagekräftige Zeugnisse über den Alltag und das Privatleben der antiken Menschen erhalten sind. Wo sie allerdings greifbar sind, geben sie auch Einblick in eine andere Welt. So stellen beispielsweise Grabinschriften für verstorbene Kinder rührende Zeugnisse für die tiefe Zuneigung dar, die Eltern ihren Kindern entgegenbrachten.

<sup>40</sup> Kol 3, 21; Eph 6, 4. Vgl. 1 Tim 3, 4 mit der Parallelisierung der Pflichten eines Bischofs mit denen eines Familienvaters, ähnlich Tit 1, 6.

<sup>41</sup> Z. B. Tit 1, 6; Clemens von Rom, *Epistula ad Corinthios* 21, 6, 8 (*Fontes Christiani* 15, 118–120 Schneider); Clemens von Alexandrien, *Stromata* 4, 17, 108, 4 (*Sources Chrétiennes* 463, 234 van den Hoek / Mondésert); Cyprian, *De opere et eleemosynis* 19 f. (*Sources Chrétiennes* 440, 130–136 Poirier). Eine Unterrichtung der Kinder in der Heiligen Schrift „von früher Kindheit an“ fordern die Apostolischen Konstitutionen 4, 11, 4 (*Sources Chrétiennes* 329, 188–190 Metzger). Vgl. weiterführend GÄRTNER Michael, *Die Familien-erziehung in der Alten Kirche. Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes*

Frauen lässt allerdings Bischof Polycarp von Smyrna erkennen, der die Philipper ausdrücklich ermahnt: „Unterweist eure Frauen [...] die Kinder zur Gottesfurcht zu erziehen“.<sup>42</sup> Origenes schließlich beauftragt die Frauen, zwar die Mädchen, aber keinesfalls die Jungen religiös zu unterweisen.<sup>43</sup>

Die seltene Beschäftigung mit Fragen der religiösen Kindererziehung weckt aus heutiger Sicht insofern Erstaunen, als die Familie für die Kinder im Wesentlichen den einzigen Ort darstellte, um den christlichen Glauben kennen zu lernen. Denn die Kinder christlicher Familien besuchten weiterhin die weltlichen Schulen.<sup>44</sup> Auch das religiöse Leben innerhalb der Gemeinden nahm – soweit wir das wissen – vor allem in den Anfängen nur wenig auf die besondere Situation von Kindern Bezug.<sup>45</sup>

Es lässt sich also festhalten: Christliche Mütter wurden von den christlichen Autoren kaum mit der religiösen Erziehung ihrer Kinder in Verbindung gebracht<sup>46</sup>, Äußerungen zu einem solchen Agieren im Rahmen einer Mischehe fehlen zunächst sogar völlig.

Doch ist es nicht notwendig, bei diesem negativen Ergebnis stehen zu bleiben. Denn einige, vor allem biographische Notizen bezeugen, dass aus solchen Mischehen tatsächlich Kinder hervorgingen, die entweder schon früh getauft waren oder aber sich später dem Christentum zuwandten – und dies wird auch dem (nicht eingeforderten) Einfluss der christlichen Mütter zuzuschreiben sein.

---

Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 7) Köln / Wien 1985.

<sup>42</sup> Polycarp, Epistula ad Philippenses 4, 2 (Lindemann / Paulsen 246–248). Die gemeinsame Verantwortung der Eltern betonen die Didascalie 22 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri 179, 219f. Vööbus) und die Apostolischen Konstitutionen 4, 11 (Sources Chrétiennes 329, 188–190 Metzger). Johannes Chrysostomus fordert schließlich den Vater in *De inani gloria et de educandis liberis* 32 (Sources Chrétiennes 188, 124 Malingrey) auf, die an ihn gerichteten Erziehungshinweise auch an die Mutter, den Lehrer und den das Kind begleitenden Sklaven weiterzugeben. Vgl. weiterführend BLOMENKAMP Paul, Art. Erziehung, in: Reallexikon für Antike und Christentum 6 (1966) 502–559.

<sup>43</sup> Origenes, In Isaiam Homilia 6, 3 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 33, 273 Baehrens): *Vult esse mulieres »bene docentes, ut« ad castitatem suadeant non adulescentes, sed »adulescentulas« – indecens quippe est, ut mulier magistra viri fiat –, sed ut ad castitatem suadeant »adulescentulas« et »amare viros et liberos suos«.*

<sup>44</sup> Selbst wenn dies – wenigstens in der theoretischen Reflexion – als problematisch empfunden wurde.

<sup>45</sup> Zu den hauptsächlich nachkonstantinischen Quellen vgl. KLEIJWEGT / AMEDICK 921 f. (Anm. 38). Vermutlich hängt diese katechetische „Vernachlässigung“ auch damit zusammen, dass die Kindertaufe in den ersten drei Jahrhunderten nicht den Normalfall darstellte.

<sup>46</sup> Vgl. allerdings die differenzierten Beobachtungen von A. MALINGREY zur Exegese der Kirchenväter von 1 Tim 2, 15 und die daraus resultierende Schlussfolgerung zum Textverständnis, die Rettung der Frau sei auch davon abhängig gemacht worden, dass ihre Kinder den Glauben bewahrten: MALINGREY Anne-Marie, Note sur l'exégèse de 1 Tim. 2, 15, in: Studia Patristica 12, hg. v. Elizabeth LIVINGSTONE. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 115) Berlin 1975, 334–339.

#### 4. Exemplarische Frauengestalten

Beispielhaft sollen einige Fälle vorgestellt werden, die bezeichnenderweise fast alle in die nachkonstantinische Zeit gehören. In dieser Epoche konnte das Gedächtnis an Frauen, die im familiären Kontext für den christlichen Glauben warben, offensichtlich unbefangener gepflegt werden als in den ersten drei Jahrhunderten – den Ursachen dafür ist noch nachzugehen.

Allerdings sind zwei namentlich genannte Frauen schon im 2. Timotheusbrief greifbar, die Großmutter Loïs und die Mutter Eunike des Adressaten Timotheus.<sup>47</sup> Ob die Bemerkung Gregors des Wundertäters, er habe als Vierzehnjähriger nach dem Tod seines Vaters begonnen, sich für das Christentum zu interessieren<sup>48</sup>, in der Weise zu deuten sein könnte, dies sei (auch) auf die Initiative der (nun ? christlichen) Mutter zurückzuführen, ist wiederum hypothetisch<sup>49</sup>.

Das vermutlich bekannteste Beispiel einer eifrigen christlichen Mutter (und Ehefrau) ist Monnica, die Mutter des Augustinus, die mit dem anfänglich noch heidnischen Beamten Patricius verheiratet war.<sup>50</sup> Augustinus berichtet in den *Confessiones* vom intensiven Bemühen seiner Mutter, ihren Sohn zum christlichen Glauben und zur Taufe zu führen<sup>51</sup>, indem sie unter anderem Gott im Gebet und unter Tränen bestürmte<sup>52</sup>. Zugleich überliefert er, Monnica habe dafür gesorgt, dass er gleich nach seiner Geburt das Zeichen des Kreuzes empfang und mit dem heiligen Salz gestärkt wurde – dies könnte als (sehr früh bezeugter) präbaptismaler Ritus zu deuten sein, vielleicht aber auch nur als eine Form privater christlicher Initiation.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> 2 Tim 1, 5.

<sup>48</sup> Gregor der Wundertäter, *Oratio panegyrica* in Origenem 5, 48 f. (Fontes Christiani 24, 140 Guyot / Klein). Gregor erwähnt die Mutter nicht explizit, stellt allerdings einen Zusammenhang zwischen dem Tod des Vaters und seinem Beginn der Erkenntnis der Wahrheit her.

<sup>49</sup> Vgl. REINBOLD 305 (Anm. 4).

<sup>50</sup> Patricius wurde erst Katechumene, als Augustinus selbst 16 Jahre alt war: Augustinus, *Confessiones* 2, 3, 6 (Corpus Christianorum. Series Latina 27, 20 Verheijen). 9, 13, 37 (ebd. 154) verweist Augustinus auf die Einflussnahme seiner Mutter auch auf diese Entscheidung: Monnica habe ihrem Mann so geduldig gedient, dass sie ihn für Gott habe gewinnen können.

<sup>51</sup> Augustinus, *Confessiones* 1, 11, 17 (Corpus Christianorum. Series Latina 27, 9 f. Verheijen): Monnica versuchte, ihn wegen einer lebensbedrohlichen Erkrankung schon in früher Kindheit taufen zu lassen, verwarf diesen Plan aber, weil der Sohn gesundete und sie fürchtete, er könne in der Folgezeit zu schwere Sünden auf sich laden. Selbst ein Bischof wurde, allerdings erfolglos, eingeschaltet: 3, 12, 21 (ebd. 38 f.).

<sup>52</sup> Augustinus, *Confessiones* 3, 11, 19 (Corpus Christianorum. Series Latina 27, 37 f. Verheijen); 5, 9, 17 (ebd. 66 f.); 6, 1, 1 (ebd. 73 f.); 6, 13, 23 (ebd. 89).

<sup>53</sup> Augustinus, *Confessiones* 1, 11, 17 (Corpus Christianorum. Series Latina 27, 9 f. Verheijen). Zur Deutung des Salzes vgl. DASCHNER Dominik, *Das Salz im Leben der Kirche*, in: Herbert WURSTER u. a. (Hg.), *Weißes Gold*. Passau. Vom Reichtum einer europäischen Stadt. Passau 1995, 301–313; dazu auch KLEIJWEGT / AMEDICK 920 (Anm. 38).

Erwähnenswert sind weiterhin etliche römische christliche Aristokratinnen, über die wir vor allem durch die Briefe des Hieronymus gut informiert sind. Da diese Frauen in den letzten Jahren in den Mittelpunkt zahlreicher wissenschaftlicher Arbeiten gerückt wurden<sup>54</sup>, soll hier ein einziges Beispiel genügen. So wird aus Hieronymus' Schreiben an die Christin Laeta erkennbar, dass diese selbst aus der Ehe einer anonym bleibenden Christin mit dem heidnischen Hohenpriester Albinus stammte.<sup>55</sup> Da Laetas Tochter Paula zu einer christlichen Jungfrau erzogen werden sollte, widmete Hieronymus dem Erziehungsprogramm für das kleine Mädchen einen umfangreichen Lehrbrief. Gabriele Disselkamp hat in einer Studie „Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie“ den gut belegbaren Beitrag dieser Frauen zur Bekehrung ihrer männlichen Familienmitglieder dargestellt. Nach ihren Ergebnissen bekehrten sich die meisten römischen Aristokratinnen etwa eine Generation früher als die jeweiligen männlichen Familienmitglieder.<sup>56</sup>

## 5. Das Schweigen der Quellen

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten: Etliche Christinnen der ersten Jahrhunderte waren mit Nichtchristen verheiratet. Dies hing unter anderem damit zusammen, dass es zeitweilig nicht genügend adäquate christliche Ehepartner gab. Dennoch sind bis in das vierte Jahrhundert hinein so gut wie keine Aufforderungen überliefert, solche Frauen könnten auf die Bekehrung ihrer heidnischen Familienmitglieder, vor allem natürlich ihrer Männer und Kinder, hinwirken. Dies erstaunt umso mehr, als diese Möglichkeit schon im 1. Petrusbrief angedeutet worden war.

Erst ab dem vierten Jahrhundert und in engem Zusammenhang mit der Tolerierung und Förderung des Christentums wurden solche Mischehen sowie mögliche und tatsächliche Konversionen in diesem Kontext offener thematisiert. Hieronymus rückte schließlich auch die von Paulus im 1. Korintherbrief entworfene Möglichkeit gegenseitiger Heiligung innerhalb einer Mischehe wieder ins Blickfeld.<sup>57</sup> Zugleich entstanden die ersten Anleitungen

<sup>54</sup> Vgl. zusammenfassend und mit Literaturhinweisen FÜRST Alfons, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike. Freiburg u. a. 2003.

<sup>55</sup> Hieronymus, Epistula 107, 1 (S. Jérôme, Lettres 5, 144 f. Labourt). Laeta war mit Toxotius verheiratet, der sich dem Christentum ebenfalls nur zögernd anschloss.

<sup>56</sup> DISSELKAMP Gabriele, „Christiani Senatus Lumina“. Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie. (Theophaneia 34) Bodenheim 1997, z. B. 9 f., 196 f. Hinzuweisen ist auch auf Faltonia Betitia Proba und Marcella.

<sup>57</sup> Vgl. Hieronymus, Epistula 107, 1 (S. Jérôme, Lettres 5, 144 f. Labourt), der zudem ausdrücklich den eingangs erwähnten Tertullian zitiert, ohne ihn allerdings namentlich zu nennen: *Fiunt, non nascuntur Christiani*. (ebd. 145).



zur religiösen Kindererziehung, zu nennen sind Johannes Chrysostomus<sup>58</sup> und der bereits erwähnte Hieronymus<sup>59</sup>.

Trotz dieses Schweigens der Quellen ist schwerlich vorstellbar, dass der christliche Glaube in den Familien nicht auch über die christlichen Mütter weitergegeben worden wäre. Wenn die frühen Quellen diese Thematik nicht dokumentieren, dann wird dies vor allem mit der schwierigen Situation der frühen Kirche in ihrem antiken Umfeld zu erklären sein: Duldung, Gering-schätzung und Verfolgungssituationen wechselten sich bekanntermaßen ab. Das Streben vor allem der Apologeten zielte daher vordringlich auf den Nachweis eines wertvollen staats- und gesellschaftsstützenden Beitrags der Christen – wenn man sie nur nicht zum Opfer zwang.

In diesem Kontext verweist der eingangs erörterte Vorwurf der paganen Umwelt, die Christen stellten die überkommene Ordnung in Frage, indem sie unter Umgehung des Familienvorstandes bei Frauen, Kindern und Sklaven missionierten, tatsächlich auf eine schwerwiegende Problematik. Denn für die Existenz, Etablierung und Ausbreitung des Christentums konnte es kaum förderlich sein, als gesellschaftsgefährdend eingeschätzt zu werden. Dies betraf unter anderem auch die Rolle der Ehefrau und Mutter innerhalb der antiken Familie, die man weitgehend unangetastet ließ.<sup>60</sup> Auf einem solchen Hintergrund erscheint verständlich, warum innerfamiliäre Bekehrungsaufforderungen an christliche Frauen oder Hinweise auf ein tatsächliches missionarisches Bemühen fast gänzlich fehlen.

Dies wiederum bedeutet jedoch nicht, dass Frauen nicht in ihrer eigenen Familie für den Glauben warben. Doch geschah dies unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Normen, wie die Anweisungen des Clemens von Alexandrien zeigen. Die vor allem seit dem vierten Jahrhundert erhaltenen Quellen vermitteln hier interessante Einblicke, die mit einer gewissen Berechtigung auf die frühere Zeit übertragbar sind.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Johannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis* (Sources Chrésiennes 188 Malingrey), vgl. dazu die Übersetzung und den Kommentar von GÄRTNER (Anm. 41).

<sup>59</sup> Zu nennen ist neben Brief 107 sein allerdings kürzeres Schreiben Nr. 128 (S. Jérôme, *Lettres* 7, 148–154 Labourt) über die religiöse Erziehung der kleinen Pacatula.

<sup>60</sup> Als typisches frühes Beispiel eines Konflikts zwischen einem heidnischen Vater und seiner christlichen Tochter bzw. Restfamilie kann auf die *Passio Perpetuae et Felicitatis* verwiesen werden. Der Heide bemühte sich mit allen Mitteln, aber letztlich erfolglos, um die Abkehr seiner Tochter Perpetua vom christlichen Glauben, vgl. 3, 1 f.; 5 f. (Sources Chrésiennes 417, 106–108, 118–126 Amat).

<sup>61</sup> Ähnliche Einblicke ermöglicht auch Augustinus, wenn er das geduldige Werben seiner Mutter um den paganen Ehemann beschreibt. Offen berichtet er in den *Confessiones* vom gelegentlich schwierigen Ehealltag und lobt, dass sich seine Mutter, obwohl sittlich überlegen, klug untergeordnet habe, vgl. Anm. 50. Trotz offenkundiger Missstände hielt Augustinus am Ideal der hierarchischen Familienstruktur fest.

## 6. Das *ius maternae pietatis*

Eine eher beiläufige Bemerkung des Augustinus zeigt, mit welcher Selbstverständlichkeit er davon ausging, dass eine christliche Mutter sich gegen ihren heidnischen Mann durchzusetzen vermochte – ungeachtet aller aufgezeigten Bedenken. Augustinus berichtet, sein heidnischer Vater habe nie das *ius maternae pietatis*, den Anspruch oder sogar das Recht der Mutter Monnica anzweifelt, dass der Sohn Augustinus an Christus glaube.<sup>62</sup> Diese Art der Formulierung legt es nahe, auf ein fast gewohnheitsrechtlich etabliertes Verfahren zu schließen.<sup>63</sup> Der Blick auf spätere Bekehrungsaktivitäten bestätigt dies: Beispielhaft sei das Wirken der burgundischen Prinzessin Chrodechilde, der Ehefrau des Frankenkönigs Chlodwig, genannt, die die beiden Söhne nach dem Zeugnis des Gregor von Tours trotz der kritisch-distanzierten Haltung ihres noch paganen Ehemannes katholisch taufen ließ. Auch Chlodwig empfing schließlich die Taufe.<sup>64</sup>

Gregors von Nazianz anschauliche Beschreibung des Wirkens seiner christlichen Mutter Nonna, die den Vater erst als etwa Fünfzigjährigen im Jahr 325 für das Christentum gewann, zeigt, in welchem Rahmen und auf welche Weise ein solches Werben legitim erschien.<sup>65</sup> Dabei betont Gregor rhetorisch geschickt die Leistung seines Vaters, der den neuen Glauben angenommen hatte<sup>66</sup>, und erklärt, dass dieser aufgrund seines besonderen sittlichen Verhaltens bereits lange vor der eigentlichen Bekehrung schon zu den Christen gehört habe<sup>67</sup>. Gregor bemüht sich erkennbar, nicht nur die Bekehrung des Vaters und das damit verbundene Wirken der Mutter, sondern auch das erfolgreiche Werben seiner Schwester Gorgonia um ihren heidnischen Ehemann im Rahmen des gesellschaftlich Akzeptierten zu zeichnen, obwohl

<sup>62</sup> Augustinus, *Confessiones* 1, 11, 17 (*Corpus Christianorum. Series Latina* 27, 9f. Verheijen).

<sup>63</sup> Sicher möchte Augustinus dies so verstanden wissen.

<sup>64</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* 2, 29–31 (Buchner 1, 114–120). Weiterführend NOLTE Cordula, *Conversio und christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 41) Stuttgart 1995.

<sup>65</sup> Z. B. Gregor von Nazianz, *Oratio* 18, 8 (*Patrologia Graeca* 35, 993–996): Nonna wurde deshalb in religiösen Fragen für den Vater zu einem ἀρχηγός in Wort und Tat, ordnete sich ihm aber in der Ehe unter. 18, 11 (ebd. 997): Nonna betete, fastete, weinte und nutzte gegenüber ihrem Mann jede Möglichkeit, ihn zur Konversion zu bewegen. Vgl. auch *Oratio* 8, 4f. (*Sources Chrétiennes* 405, 252–256 Calvet-Sebasti). Im Gesamtkontext spielten auch das Lehrverbot für Frauen und entsprechende „Schicklichkeitsargumente“ eine wichtige Rolle, vgl. dazu NÜRNBERG Rosemarie, „Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant“. Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31 (1988) 57–73.

<sup>66</sup> Gregor von Nazianz, *Oratio* 18, 8 (*Patrologia Graeca* 35, 993–996): Dem Vater gebührt noch mehr Bewunderung als der Mutter, weil er dieser freiwillig nachgab.

<sup>67</sup> Gregor von Nazianz, *Oratio* 18, 6 (*Patrologia Graeca* 35, 992).

selbst Gorgonia sich erst kurz vor ihrem Tode taufen ließ.<sup>68</sup> Nonna und Gorgonia entsprachen damit in idealer Weise einer Konvention<sup>69</sup>, die noch Jahrzehnte später für Augustinus Gültigkeit besaß: Denn auch er beschreibt das geduldige Wirken seiner Mutter in entsprechender Weise<sup>70</sup>. Als Vorläufer solcher Ideale sei hier nochmals auf den 1. Petrusbrief und Clemens von Alexandrien verwiesen.

Im Blick auf die konstatierte Beschränkung des Wirkens von Frauen auf den innerfamiliären Raum fällt nur eine Aufforderung der Apostolischen Konstitutionen aus dem Rahmen. Diese nennt als Adressaten des Werbens von Frauen ausdrücklich τοῖς ἐκτὸς πᾶσιν εἴτε γυναιξὶν εἴτε ἀνδράσιν (alle draußen, seien es Frauen oder seien es Männer). Doch fehlt auch hier nicht der Hinweis, dass dies mit Schamhaftigkeit und Sanftmut geschehen solle.<sup>71</sup>

## 7. Resümee

Zur Ausbreitung des Christentums, das innerhalb weniger Jahrhunderte von einer verfolgten religiösen Minderheit zur Staatsreligion des Römischen Reiches heranwuchs, haben auch Frauen, die sich in großer Zahl zum christlichen Glauben bekannten, einen wichtigen Beitrag geleistet. Dies geschah im Kontext einer insgesamt kaum organisierten Missionsbewegung auf jeweils sehr individuelle Weise. Während Christinnen wie Blandina, Perpetua und Felicitas den Märtyrertod auf sich nahmen und auf diese Weise ein nachhaltiges, literarisch fixiertes Glaubenszeugnis ablegten, wirkten andere Frauen als Ehefrauen und Mütter weitgehend „im Stillen“.

Diese Formulierung ist in doppelter Hinsicht zu verstehen. Erstens dokumentierten die erhaltenen vorkonstantinischen Quellen ein solches Werben für den christlichen Glauben kaum, weil sie die gewünschte Akzeptanz des Christentums im paganen Umfeld nicht zu gefährden versuchten. Dennoch hoffte man zweitens in der Tradition der Anweisungen des 1. Petrusbriefes auf das beispielgebende, aber unauffällige Vorbild christlicher Ehefrauen

<sup>68</sup> Gregor von Nazianz, Oratio 8, 8.20 (Sources Chrétiennes 405, 258–262, 290 Calvet-Sebasti). 8, 6 (ebd. 256) erklärt Gregor ausdrücklich, dass Gorgonia den Samen des Glaubens ihren Eltern verdankte: ἐντεῦθεν αὐτῇ τὰ τῆς εὐσεβείας σπέρματα.

<sup>69</sup> Gregor von Nazianz, Oratio 8, 5 (Sources Chrétiennes 405, 254–256 Calvet-Sebasti): Nonna unterwies ihren Gatten durch ihr Vorbild, selbst ein guter Hirte zu sein und seine Herde zu leiten. Gregor spielt hier auf die Übernahme des Bischofsamtes durch seinen Vater im Jahr 329 an. 8, 11 (ebd. 266–270) lobt Gregor neben anderem Gorgonias Weisheit, religiöse Bildung und gleichzeitige Zurückhaltung. Oratio 18, 9f. (Patrologia Graeca 35, 996f.) betont wiederum, dass Nonna während der Gottesdienste niemals unaufgefordert gesprochen habe.

<sup>70</sup> Augustinus, Confessiones 9, 13, 37 (Corpus Christianorum. Series Latina 27, 154 Verheijen).

<sup>71</sup> Apostolische Konstitutionen 1, 10, 3 (Sources Chrétiennes 320, 132 Metzger).

und Mütter. Dabei waren die wenigen Hinweise wiederum von der Sorge bestimmt, den innerfamiliären Frieden und die damit verbundene Ordnung in religionsverschiedenen Familien nach Möglichkeit nicht zu stören: Wenn das *exemplum* der Lebensführung christlicher Frauen, ihre beharrliche Geduld und ihr flehentliches Gebet nicht zur Konversion ihrer Ehemänner (und Kinder) führten, dann sollte es nicht zur Eskalation kommen. Im Gegenteil: Die Frau sollte sich weiterhin tugendhaft, gehorsam und damit loyal verhalten, mit Ausnahme des Falls, dass man von ihr die Abkehr vom christlichen Glauben erwartete.<sup>72</sup>

## 8. Ausblick auf eine Fragestellung der Gegenwart

In seinem Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vom 22. Mai 1994 äußerte sich Papst Johannes Paul II. verbindlich zu der nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe und erklärte kraft seines Amtes, unter Berufung auf das verpflichtende Vorbild Christi, die beständige Tradition der katholischen Kirche und die bis zu diesem Zeitpunkt erfolgten Äußerungen des Lehramts, „daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“.<sup>73</sup> Gleichzeitig betonte er: „Auch wenn die Gegenwart und die Rolle der Frau im Leben und in der Sendung der Kirche nicht an das Amtspriestertum gebunden ist, so bleiben sie doch absolut notwendig und unersetzbar.“<sup>74</sup> Die hier vorgestellte Thematik ist in diesem Sinne als ein illustrierender Beitrag der kirchengeschichtlichen Forschung zu verstehen<sup>75</sup>, der „umfassend die Präsenz von Frauen in der Kirche“<sup>76</sup> aufzeigt, ohne dass dies im Laufe der Geschichte der katholischen Kirche jemals zur Übertragung des kirchlichen Amtes des Bischofs oder Presbyters und damit zur Spendung des Ordo-Sakraments an Frauen führte.

<sup>72</sup> Sehr deutlich Clemens von Alexandrien, *Stromata* 4, 19, 123, 2 (*Sources Chrétiennes* 463, 262 van den Hoek / Mondésert).

<sup>73</sup> *Ordinatio sacerdotalis* 4 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117, 6).

<sup>74</sup> *Ordinatio sacerdotalis* 3 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117, 5).

<sup>75</sup> Der Beitrag der Kirchengeschichtsforschung zur Klärung gegenwärtig diskutierter theologischer Fragen besteht darin, die jeweiligen historischen Umstände sachgerecht zu ermitteln. In einem zweiten Schritt müssen diese Ergebnisse kirchenhistorischen Forschens zusammen mit der Systematischen Theologie bewertet und mit den Äußerungen des kirchlichen Lehramts in Beziehung gesetzt werden. Erst aus dieser Zusammenarbeit entsteht ein theologisches Urteil.

<sup>76</sup> *Ordinatio sacerdotalis* 3 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117, 5).



## Supererogatorische Handlung als Ausformung einer Gewissensentscheidung

Von einer Gewissensentscheidung kann in einem emphatischen Sinne die Rede sein. In einem solchen Fall ist das Gewissen nicht als Instanz im Blick, die im „Alltagsleben“ das eigene Handeln unter prospektiver Hinsicht als innerer Gesetzgeber oder unter retrospektiver Hinsicht als innerer Richter moralisch beurteilt, sondern als moralische Instanz, die in besonderen Situationen, des Näheren in ethischen Ernstfällen in Funktion tritt. Diese Ernstfälle, in denen sich der Eindruck vermittelt, es sei bewusst dem Gewissen des Einzelnen die Entscheidung zu überlassen, was dieser *hic et nunc* zu tun habe, können verschiedene „Sitze im Leben“ haben. Ein ethischer Kontext, in dem betont von einer Gewissensentscheidung gesprochen wird, ist etwa eine gravierende Konfliktsituation, in der keine Lösung gefunden werden kann, ohne dass nicht wenigstens eine der beteiligten Seiten schwerwiegende Nachteile zu erleiden hat, die eine nicht zu vermeidende Tragik in sich birgt; unter diesen Umständen wird bewusst die Entscheidung des Konflikts dem Gewissen des Akteurs überantwortet, darum wissend, dass eine eindeutige Lösung kaum möglich ist. Ein anderer einschlägiger Kontext ist der Konflikt zwischen der Anforderung einer Autorität und der moralischen Überzeugung eines Individuums. Dieses beruft sich dezidiert auf seine Gewissensentscheidung, sollte es der Aufforderung der legalen Autorität aus moralischen Gründen nicht nachkommen können. Gleiches lässt sich beobachten, steht eine ausgeprägte moralische Überzeugung eines Einzelnen in deutlichem Gegensatz zu der Auffassung, die von der weit überwiegenden Mehrheit einer sozialen Entität als selbstverständlich betrachtet wird.

Der Kontext, auf den hier die Aufmerksamkeit gelenkt werden soll, ist wiederum ein anderer. Die Rede von einer Gewissensentscheidung kann ebenfalls dort ihren Ort haben, wo ein hochethisches Handeln ansteht. Es sei gezeigt, inwiefern eine supererogatorische Handlung – so lautet der entsprechende *terminus technicus* – als Ausformung einer Gewissensentscheidung begriffen werden kann<sup>1</sup>, warum mit anderen Worten die Entscheidung zu die-

<sup>1</sup> Mit diesem Artikel sei in Kürze ein weiterer Aspekt, der für die Behandlung des Gegenstandes „supererogatorische Handlungen“ von Belang ist, thematisiert, und zwar über die Gesichtspunkte hinaus, die ich bereits in einer Aufsatzsammlung: D. WITSCHEN, *Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen*, Freiburg Schweiz / Freiburg-Wien 2006, untersucht habe.

Nähere Ausführungen zu diesem Aspekt sind sehr rar. Sie sind allenfalls in der Literatur zum Thema „Gewissen“ zu finden, nicht in der zum Thema „supererogatorische Handlung-

ser moralisch herausragenden Handlungsweise dem besonderen kognitiven und volitiven Vermögen – Gewissen genannt – zugeordnet wird, welche Verbindungen oder Affinitäten zwischen beiden bestehen. Um diese Fragestellung anhand typischer Beispiele zu illustrieren: Warum sprechen wir davon, dass etwa ein Maximilian Kolbe eine Gewissensentscheidung zu treffen hatte, als er innerlich damit rang, ob er in Auschwitz anstelle eines Familienvaters, der wie andere Mithäftlinge zum Tode durch Verhungern verurteilt worden war, in den Hungerbunker gehen sollte, oder dass bei dem eine Gewissensentscheidung ansteht, der sich damit auseinandersetzt, ob er zu Lebzeiten eine seiner beiden Nieren zum Zweck der Transplantation für einen schwerstkranken Patienten spenden soll, oder bei dem, dem sich die Frage stellt, ob er dem Täter, der ihm schwerstes Unrecht in zurechenbarer Weise zugefügt hat, verzeihen soll, ohne dass der Täter bisher sein Unrecht bereut und ihn als Opfer um Verzeihung gebeten hat?

### 1. Spezifische Kompetenz des Gewissens: Beurteilung individueller Verantwortung

Wird dem Konnex zwischen Gewissensentscheidung und supererogatorischer Handlung ein wenig nachgegangen, dann hat man sich zunächst zu vergegenwärtigen, dass von den verschiedenen Funktionen, die das Gewissen als moralische Instanz übernehmen kann, in diesem Kontext die Aufgabe des inneren moralischen Gesetzgebers die relevante ist. Bekanntlich wird das Gewissen oft in Analogie zum Gerichtshof im rechtlichen Bereich als ein Forum gedacht, das die verschiedenen Rollen wie die des Gesetzgebers, des Anklägers, des Verteidigers, des Zeugen sowie des Richters in einem moralischen Urteilsprozess in sich vereinigt<sup>2</sup>. Damit das forum internum seine Aufgabe erfüllen kann, ist in einem ersten Schritt zu klären, was zu tun oder zu unterlassen ist. Für den moralischen Bereich übernimmt diese Funktion das Gewissen, insofern es als praktische Vernunft der innere Gesetzgeber ist. Als solcher, der das so genannte vorausschauende Gewissen ausmacht, hat es nun eine spezifische Kompetenz. Denn es ist ausschließlich für das eigene Handeln zuständig. Daher ist es nicht möglich, dass mein Gewissen einem Anderen sage, was für ihn moralisch verbindlich ist, was moralisch richtig oder falsch, erlaubt oder geraten; das kann es nur für den Akteur selbst klären. Das Gewis-

gen“. Vgl. insbesondere E. SCHOCKENHOFF, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg i.Br. 2003, 215–223. Kurze Hinweise finden sich bei: R. BRUCH, Die persönliche Gewissensentscheidung, in: ThGl 56 (1966), 159–168, hier 165 f.; A. LAUN, Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse, Innsbruck / Wien 1984, 107.

<sup>2</sup> Vgl. H. REINER, Die Funktionen des Gewissens, in: J. BLÜHDORN (Hg.), Das Gewissen in der Diskussion, Darmstadt 1976, 285–316.

sen als innerer Gesetzgeber beurteilt insbesondere, was der potenzielle Akteur selbst in Anbetracht der relevanten Umstände *hic et nunc* zu tun hat<sup>3</sup>.

Wenn das Gewissen nur für die Beurteilung des eigenen Handelns zuständig ist, ist dann nicht ein Einwand zu erheben gegen die Aussage, eine supererogatorische Handlung könne als Ausformung einer Gewissensentscheidung begriffen werden, und zwar auf Grund eines anscheinend sich auftuenden Widerspruchs? Gilt nicht einerseits unter der Rücksicht der ethischen Modalität, dass zu einer supererogatorischen Handlung nur geraten werden kann, sie nicht als moralisch geboten beurteilt wird? Gilt nicht andererseits, dass mein Gewissen, stellt sich die Frage eines zukünftigen aktiven Handelns, mir nur etwas gebieten, aber nicht etwas raten kann? Kann das Gewissen dem Akteur selbst raten, mehr als seine Pflicht zu tun? Wie steht es dann mit der durchgängig anzutreffenden Selbstauskunft des Akteurs, dass er doch nur seine Pflicht tue, seine Verantwortung übernehme? Diese vermeintliche Widersprüchlichkeit und damit der Einwand löst sich auf, wird die notwendige Differenzierung bezüglich der Perspektiven vorgenommen, die meines Erachtens im Hinblick auf jede Rede von einer supererogatorischen Handlung zu beachten ist. Denn diese erfolgt aus der Sicht eines Beobachters, nicht des Akteurs. Bezogen auf unser Thema hat mithin der Ausgangspunkt unserer Überlegungen zu lauten: „Mein Gewissen gebietet mir, *hic et nunc* etwas zu tun, von dem Andere urteilen, dass der Akteur damit mehr tut als das, was nach allgemein gültigen Maßstäben moralisch verpflichtend ist“.

Der Beobachter legt als Maßstab das zugrunde, was moralisch allgemein verbindlich ist, und urteilt in Anbetracht der hervorstechenden moralischen Qualität der in Rede stehenden Handlung, diese sei supraobligatorisch. Der Akteur bezieht hingegen von vornherein seine individuellen Umstände, seine ihm je eigenen Fähigkeiten und Handlungsmöglichkeiten, seine persönlichen Ideale und Standards in seine Überlegungen mit ein und urteilt daraufhin gemäß der Logik der Vorzugswahl, dass die fragliche Handlungsweise die bessere ist und daher für ihn im Gewissen moralisch verbindlich. Das Gewissen als letzte Instanz kann nicht, was ja im Falle eines Sich-Selbst-Empfehlens bzw. -Ratens gegeben wäre, offen lassen, ob und gegebenenfalls wie *hic et nunc* zu handeln ist. Mit dem Gewissensurteil, eine Handlung sei besonders wertvoll und verdiene gegenüber den situativ sich stellenden Alternativen den Vorzug, legt die betreffende Person sich auf die entsprechende Handlung fest. Das axiologische Urteil begründet das deontische Urteil. Es widerspräche der

---

<sup>3</sup> In der moraltheologischen Tradition wird bekanntlich die *conscientia*, der die aktuelle moralische Beurteilung einer konkreten Situation obliegt, von der *synteresis* unterschieden, die die moralischen Ureinsichten enthält. Nach dieser Distinktion ist im Folgenden von der *conscientia* die Rede, und dies wiederum in einem eingegrenzten Sinne, insofern die *conscientia* als „Situationsgewissen“ nur für den Fall einer Handlung von vorzüglicher ethischer Qualität in Funktion tritt.

Logik einer Präferenzwahl, würde sich für den Akteur nicht aus der Vorzugswürdigkeit eine Verpflichtung ergeben<sup>4</sup>. Gebraucht der Akteur in diesem Zusammenhang die Redewendung „mein Gewissen fordert von mir, x zu tun“, dann meint er damit das Näheren, das das mittels seiner praktischen Vernunft einsichtige Ich zu einem konkreten Vorzugsurteil gekommen ist und damit sich selbst als freies Ich in die Pflicht nimmt<sup>5</sup>. An dieser Stelle ist im Übrigen der Unterschied zu berücksichtigen, dass mit der gebräuchlichen Wendung „Mit-sich-selbst-zu-Rate-gehen“ der Reflexionsprozess eines Individuums als solcher bezeichnet wird, der etwa von einem spontanen Entschluss abgesetzt wird, dass hingegen mit der Kategorie „geraten“ eine ethische Modalität gemeint ist, mit der eine andere Beurteilung als Ergebnis eines Reflexionsprozesses vorgenommen wird als mit den Modalitäten des Gebotenen, des Verbotenen oder des Erlaubten.

Obgleich ein und dieselbe Handlung Gegenstand der Beurteilung ist, können Beobachter und Akteur verschieden urteilen, da sie unter unterschiedlichen Rücksichten zu ihren Erkenntnissen gelangen und dabei unterschiedliche Kriterien zugrunde legen. Während der Beobachter u. a. fragt, was nach allgemein gültigen, universalisierbaren Maßstäben moralisch zumutbar ist, ohne zu überfordern, sind für den Akteur individuelle Faktoren der genannten Art für seine Urteilsbildung im Gewissen mit ausschlaggebend. Der Akteur stellt an sich selbst höhere Ansprüche im Vergleich zu dem, was in gleichen oder ähnlichen Situationen allgemein gefordert oder den Anderen zugemutet werden kann. Der Beobachter sieht Andere nicht verpflichtet, in gleicher Weise wie der Gewissenstäter zu handeln; er überlässt es vielmehr bewusst dem jeweiligen Gewissensurteil des potenziellen Akteurs, ob dieser sich selbst für fähig hält, in der fraglichen Weise aktiv zu werden, und seiner Gewissensentscheidung, ob er dazu bereit ist.

Mit Hilfe der Akteur-Beobachter-Differenz lässt sich ein weiterer Unterschied erklären, der unter der Rücksicht der Reaktionen. Denn aus der Sicht des Beobachters verdient der, der supererogatorisch handelt, besonderes Lob, ist hingegen der, der dies nicht tut, nicht zu tadeln, sind dem Unterlassenden keine moralischen Vorwürfe zu machen. Im Gegensatz zu einer moralischen Pflicht, bei der die Reaktion eine symmetrische ist – das Tun des Gebotenen ist zu loben, das Tun des Verbotenen zu tadeln –, ist diese bei einer supererogatorischen Handlung eine asymmetrische. Kommt demgegenüber der Akteur unter Abwägung der relevanten Gesichtspunkte zu dem Gewissensurteil, es sei moralisch besser, dass er in der Weise handle, die von Anderen als su-

<sup>4</sup> Vgl. dazu B. SCHÜLLER, Zu den ethischen Kategorien des Rates und des überschüssigen guten Werkes, in: H. WOLTER, (Hg.), *Testimonium Veritatis* (FS Bischof W. Kempf), Frankfurt 1971, 197–209.

<sup>5</sup> Vgl. dazu R. GINTERS, *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Göttingen / Düsseldorf 1982, 284.



pererogatorisch qualifiziert wird, und sollte er entgegen seinem Präferenzurteil diese Handlung unterlassen, dann wird er sich selbst im Nachhinein moralische Vorwürfe machen, wird er sich selbst sagen, hinter seinem eigenen Können bzw. hinter seinen Ansprüchen zurückgeblieben und damit etwas schuldig geblieben zu sein, wird er im ethischen Sinne des Wortes ein schlechtes Gewissen haben.

Mit der Kategorie der Gewissensentscheidung kommt der Aspekt individueller Verantwortung zum Tragen<sup>6</sup>. Individueller Verantwortung insofern, als die einzelne Person in besonderen Situationen, in ethischen Ernstfällen unter Berücksichtigung ihrer ureigenen Lebensbedingungen und Handlungsmöglichkeiten eine unabweisbare, nicht delegierbare Verpflichtung in sich wahrnimmt, die in einem religiösen Kontext der betreffende Mensch als seine Berufung erleben kann. Diese individuelle Verantwortung ist als Ergänzung zu den Verantwortlichkeiten zu verstehen, die sich aus allgemein gültigen Normen ergeben; des Näheren geht jene über diese hinaus. Dieser Faktor des Individuenspezifischen<sup>7</sup> schafft einen der Konnex zwischen supererogatorischer Handlung und Gewissensentscheidung.

## 2. Das Gewissen als Sensorium für extraordinäre moralische Handlungen

Nicht nur von der Subjekt-Seite, vom Merkmal individueller Verantwortung her ergibt sich eine Korrespondenz zwischen den beiden ethischen Größen, sondern ebenfalls von der Objekt-Seite, also vom materialen Gegenstand der Handlung her. Die Rede von einer Gewissensentscheidung würde als inadäquat betrachtet, ginge es vom Handlungsobjekt her nicht um etwas moralisch Substantielles, um die Realisierung eines gewichtigen Wertes oder um die Vermeidung eines gravierenden Übels. Die Frage, ob ich z. B. jemandem freiwillig eines meiner Bücher ausleihen, oder ob ich jemandem in einem überfüllten Bus meinen Sitzplatz anbieten sollte oder nicht, werde ich wohl kaum als eine Gewissensentscheidung verstehen. Von dieser – jedenfalls im emphatischen Sinne – wie von einer supererogatorischen Handlung sprechen wir unter der Voraussetzung, dass in extraordinärer Weise zu agieren ist. Dies kann in unterschiedlichen Grundsituationen der Fall sein.

<sup>6</sup> „Im Gewissen weiß *ich* mich als Subjekt eines Anspruchs, der sich an *mich* als diese konkrete individuelle Person in dieser konkreten Handlungssituation richtet und der sich nur in Form der Bestimmung meiner selbst einlösen läßt.“ (L. HONNEFELDER, Praktische Vernunft und Gewissen, in: Handbuch der christlichen Ethik, hrsg. von A. HERTZ u. a., Freiburg u. a. 1982, Bd. 3, 40 f.)

<sup>7</sup> Im Zusammenhang supererogatorischer Handlungen spricht R. M. HARE von individuenspezifischen Prinzipien, „die zur persönlichen Berufung des Betroffenen passen“, und unterscheidet sie zum einen von elementaren Prinzipien, die Mindestanforderungen für ein gesellschaftliches Leben namhaft machen, und zum anderen von rollenspezifischen Prinzipien (Moralisches Denken: seine Ebene, seine Methode, sein Witz, Frankfurt a. M. 1992, 272).

Wird eine mögliche Typologie supererogatorischer Handlungen<sup>8</sup>, die sich an ihren vorrangigen Merkmalen orientiert, aufgegriffen, ist als eine erste Grundsituation, in der der potenzielle Akteur zunächst zu einem Gewissensurteil und dann zu einer Gewissensentscheidung zu kommen hat, die zu nennen, in der ein außerordentlicher Einsatz erforderlich ist. Insbesondere im Handlungsbereich der freiwilligen, also nicht institutionell geregelten Wohltätigkeit bzw. der Linderung von Not kann das Maß der Anstrengungen, der Bemühungen und Aufwendungen das überschreiten, was aus der Sicht des Betrachters durchschnittlich erwartet bzw. gefordert werden, was mithin Inhalt einer allgemein gültigen moralischen Verpflichtung sein kann, was dem Adressaten strikt geschuldet ist. In einer zweiten Grundsituation sind gravierende negative Konsequenzen bewusst in Kauf zu nehmen, um ein Ziel zu erreichen. Dieses ist nicht möglich, ohne dass erhebliche Opfer – im Extremfall wie bei Maximilian Kolbe das Lebensopfer – gebracht, oder ohne dass gravierende Risiken oder Gefahren eingegangen werden, wie beispielsweise von dem, der in der NS-Zeit Juden vor ihren Verfolgern versteckt hat. Während in der ersten Grundsituation das Kriterium der Erwartbarkeit die entscheidende Rolle spielt, gilt dies in der zweiten Grundsituation, die vorgefunden wird, zu der der Akteur sich zu verhalten hat, vom Kriterium der Zumutbarkeit. In der dritten Grundsituation sticht die Freiwilligkeit eines als „hochethisch“ beurteilten Handelns heraus. Jemand spendet etwa aus freien Stücken in einer großzügigen Weise einen erheblichen Teil seines Erbes für ein Hilfsprojekt. Oder jemand verlässt seine wohlsituierten Verhältnisse in einem Industrieland, um unter kargen Bedingungen als Entwicklungshelfer tätig zu werden. In ungewöhnlicher Weise ergreift eine Person von sich aus die Initiative und übernimmt freiwillig zu Gunsten Anderer eine Aufgabe oder verzichtet freiwillig auf Güter oder eigene Rechte. In einer vierten Grundsituation zeigt ein Individuum eine außergewöhnliche moralische „Größe“, etwa dann, wenn ein Opfer schwersten Unrechts dem Täter bedingungslos, also ohne eine vorherige Reue des Täters und dessen Bitte um Vergebung, verzeiht. In ihr zeigen sich eine Hochherzigkeit oder eine bewundernswerte Charakterstärke.

Hat man diese Arten supererogatorischer Handlungen vor Augen, dann ist unter einer inhaltlichen Rücksicht erklärbar, warum die Entschließung zu einer derartigen Handlung als eine Gewissensentscheidung qualifiziert wird. Wenn auch allgemein die Schwierigkeit besteht, über einen Anderen zu urteilen, ob bei ihm in der Tat, wie von ihm reklamiert, eine Gewissensüberzeugung vorliegt oder nicht, so wird doch ein spezifisches Testkriterium in diesem Kontext allgemein anerkannt. Bringt nämlich das Stehen zu seiner

---

<sup>8</sup> Ein Versuch, eine solche zu entwickeln, findet sich in: D. WITSCHEN, Mehr als die Pflicht (s. Anm. 1), 29–41.

Gewissensüberzeugung mit sich, dass der Akteur ihrerwegen gravierende Nachteile in Kauf zu nehmen oder erhebliche Mühen aufzuwenden hat, oder dass allgemein ein hochethisches Handeln oder eine moralische Größe gefordert ist, dann leuchtet es ein, dass durch das Bestehen der Bewährungsprobe der Gewissenstäter die Echtheit seiner Überzeugung unter Beweis stellt. Versagt der, der eine solche Überzeugung für sich in Anspruch nimmt, bei einem solchen experimentum crucis völlig, dann wird damit auch in Zweifel gezogen, dass er sich zu Recht auf seine Gewissensüberzeugung berufen kann. Da nun mit einer supererogatorischen Handlung generell eine vorzügliche ethische Qualität verbunden ist, liegt es unmittelbar nahe, die Entscheidung zu ihr als eine Gewissensentscheidung zu begreifen bzw. anzuerkennen.

Mit seinem Gewissen besitzt der Mensch ein Sensorium für extraordinary Handlungen der skizzierten Art. Denn das Gewissen ist keineswegs nur ein Vermögen, das in normativ-ethisch schwer zu beurteilenden Konflikt- oder Grenzfällen in Funktion tritt, sondern auch ein Vermögen, das mit seiner positiven Gestaltungskraft „größere“ Handlungsmöglichkeiten aufzeigt, das auf Freiräume hinweist, die das Individuum zu einer Lebensführung nach persönlichen moralischen Idealen, die Bestandteil der spezifischen moralischen Identität einer Person sind<sup>9</sup>, nutzen kann. Solche Freiräume ergeben sich dort, wo nicht in elementarer oder dringlicher Weise Werte zu schützen bzw. Übel zu vermeiden sind, wo es nicht geschuldet ist, die Rechte anderer zu respektieren, wo keine institutionell vermittelten Verpflichtungen gegenüber den Adressaten bestehen, wo vielmehr eine Eigeninitiative, ein freiwilliges Tun des Guten gefragt ist. Die in neuerer Zeit anzutreffende Redeweise vom schöpferischen Gewissen kann in diesem Kontext meinen, dass der Mensch eine Sensibilität, einen Spürsinn für supraobligatorische Handlungen besitzen kann. Als für größere Anforderungen wache Person lotet er seine individuellen Möglichkeiten aus, womit eine Gewissensbildung im Sinne eines Wachsens und Reifens im Guten über das Verpflichtende hinaus einhergeht. Anders gesagt: Das Gewissen hat seinen inhaltlichen Referenzpunkt keineswegs nur in fundamentalen kategorischen Geboten oder Verboten, sondern auch in hochethischen Anforderungen.

Auch im Bereich der supererogatorischen Handlungen ist das Gewissen von der Verwiesenheit auf die Klugheit im Sinne der praktischen Urteilskraft nicht ausgenommen. Denn zum einen ist zu prüfen, ob eine supererogatorische Handlung von ihren Folgen her verantwortbar ist. Diesem Kriterium genügt z. B. nicht, wer zu Lebzeiten eine seiner beiden Nieren spenden will, obgleich ihm dabei nach medizinischem Sachverstand geurteilt schwerste gesundheitlichen Schädigungen oder gar Lebensgefahr drohen. Die Folgen

---

<sup>9</sup> Zur Kategorie moralischer Ideale einer Person vgl. D. WITSCHEN, Mehr als die Pflicht (s. Anm. 1), 79–88.

sind nicht zu verantworten, wenn die zu erwartenden Risiken oder der Aufwand in keinem angemessenen Verhältnis zum voraussichtlichen Erfolg stehen, oder wenn die Präferenzregel „Pflicht vor Rat“, die unter der Rücksicht der Dringlichkeit gilt, verletzt wird, weil durch die supererogatorische Handlung einer elementaren moralischen Verpflichtung nicht nachgekommen wird. Gerade weil für den Akteur in einer außergewöhnlichen Situation „so viel auf dem Spiel steht“, bedarf es einer sorgfältigen und umsichtigen Prüfung, was allerdings nicht ausschließt, dass es für ihn eine unumstößliche intuitive Gewissheit über das *hic et nunc* Richtige geben kann. Zum anderen ist mittels der praktischen Urteilskraft zu klären, ob nicht der Akteur sich selbst überfordert, weil er seine eigenen Begrenzungen, sei es für den Moment, sei es auf Dauer und im Ganzen, oder das ihm konveniente Maß an Anforderungen bzw. Belastungen, allgemein das ihm zuhandene Können falsch einschätzt. Die Beurteilung der Verantwortbarkeit sowie der je eigenen Handlungsmöglichkeiten obliegt ebenfalls in einer nicht abzutretenden Weise dem Gewissensurteil des Akteurs, das mit der Tradition gesprochen ein *iudicium ultimo-practicum de actu hic et nunc ponendo* ist.

Mithin ist die Rede von einer Gewissensentscheidung – zur Vermeidung eines Missverständnisses sei dieser Hinweis noch gegeben – nicht in einem dezisionistischen Sinne zu verstehen. Denn mit diesem Wort wird nicht der Rückzug auf eine Position bezeichnet, mit der signalisiert wird, eine weitere rationale Rechtfertigung sei nicht mehr möglich und auch nicht nötig, es sei schlussendlich Angelegenheit einer puren Dezision des Einzelnen, ob er nun in der fraglichen Weise handelt oder es unterlässt. Die Letztinstanzlichkeit des Gewissens ist keineswegs gleichzusetzen mit einer Unmöglichkeit einer vernünftigen Begründung. Allein in Anbetracht der bisher aufs Geratewohl genannten Beispiele dürfte schon einleuchten, dass ein supererogatorisches Handeln sehr gute moralische Gründe für sich hat, die mittels der praktischen Vernunft und Urteilskraft argumentativ ausweisbar sind. Die zugrunde liegende logische Abfolge ist diese: Entsprechend dem Grundsatz „*nihil volitum, nisi cognitum*“ hat eine Person zunächst unter Berücksichtigung der relevanten Gesichtspunkte sich ein vernünftiges Urteil über das von ihr in der Situation zu Tuende zu bilden, bevor sie sich daraufhin ihre Überzeugung *volitiv* als ihre Handlungsmaxime zu Eigen macht<sup>10</sup>. Mit anderen Worten: die

---

<sup>10</sup> R. BRUCH, Die persönliche Gewissensentscheidung (s. Anm. 1), 163, weist darauf hin, dass mit dem Wort ‚Gewissensentscheidung‘, das ein homonymes ist, beide Vorgänge bezeichnet werden können: „Das dem Wort ‚Entscheidung‘ zugrundeliegende Verbum wird sowohl transitiv wie reflexiv gebraucht: eine Sache entscheiden – sich für etwas entscheiden. [...] In Verbindung mit dem Gewissensvorgang hat man es mit beiderlei Entscheidungsarten zu tun: das Eine-Sache-Entscheiden ist gegeben ... in dem Urteil ... über den sittlichen Charakter der *hic et nunc* zu vollziehenden Handlung ..., das Sich-Entscheiden findet sich in



Gewissensentscheidung beruht auf dem Gewissensurteil, das eines der konkreten praktischen Vernunft ist.

Resümierend ist festzuhalten: Insbesondere von den beiden skizzierten Grundelementen her, die je eine Konvergenz in sich enthalten – also zum einen vom Element der Verantwortung her, die das Individuum *hic et nunc* unter Berücksichtigung der ihm eigenen Möglichkeiten erfasst, und zum anderen vom Element des objektiv Extraordinären der Handlung her –, kann in einer notwendigen Zusammenschau verständlich gemacht werden, warum die EntschlieÙung zu einer supererogatorischen Handlung in einem qualifizierten Sinne als eine Gewissensentscheidung begriffen wird. Es ist nicht etwa die enorme Schwierigkeit, angesichts einer gravierenden Konkurrenz von Werten und Übeln zu einer moralischen Lösung zu kommen, es ist nicht der Konflikt mit einer Autorität oder mit der Überzeugung einer weit überwiegenden Mehrheit, sondern es sind die hochethischen Anforderungen, die hier vom Akteur eine Gewissensentscheidung verlangen. In ihrem Gewissen kann eine Person für sich entdecken, dass das ihr mögliche Gute sich nicht in der Beachtung von allgemein gültigen Normen erschöpft, kann sie für sich wahrnehmen, dass sie in einer spezifischen Situation – christlich gesprochen – zu einer „größeren“ Nächstenliebe, als sie verpflichtend ist, fähig ist.

---

dem Entschluß, sich entsprechend oder nichtentsprechend diesem Urteil zu verhalten“. Vgl. ebenfalls R. GINTERS, Werte und Normen (s. Anm. 5), 284f.

## (Re-)Konstruktionen der ‚anderen‘ Tradition.

Evangelische (Religions-)Pädagogen und evangelische (Religions-)Pädagogik in der Wahrnehmung katholischer Religionspädagogen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert<sup>1</sup>

*Zusammenfassung:* Wie haben katholische Religionspädagogen in Deutschland an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die evangelische Tradition der Religionspädagogik wahrgenommen? Es dominiert das epochaltypische Grundmuster eines Konfessionalismus, der die eigene Identität im Modus der Abgrenzung profiliert. Gleichwohl müssen in dieses Grundmuster Differenzierungen eingetragen werden, die in der religionspädagogischen Historiographie bisher vernachlässigt wurden.

*Abstract:* How did catholic pedagogues in Germany perceive the protestant tradition of religious education theory at the end of the 19<sup>th</sup> and in the beginning of the 20<sup>th</sup> century? The epochal pattern of ‚confessionalism‘ is dominating, profiling identity by delimitation. Nevertheless differentiations that have been neglected up to now in common historical research on religious education theory must be inserted into this general pattern.

*Schlüsselwörter:* Konfessionell vergleichende Religionspädagogik – Geschichte der Religionspädagogik im 19./20. Jahrhundert – Konfessionalismus – Kirchlichkeit – Katholizismus

### 1. Zum Gegenstand der Untersuchung

Kirchen- und theologiegeschichtliche Forschungen erinnern daran, dass die für die wechselseitige Wahrnehmung der Konfessionen maßgeblichen Perspektiven einem geschichtlichen Wandel unterliegen. Der ‚epochale Blick‘ auf die ‚andere‘ Konfession hat zur Folge, dass die Geschichte der ‚anderen‘ Tradition mit sich verändernden Akzentsetzungen erzählt wird. Es gibt ‚blinde Flecken‘. Und es gibt ‚Neuentdeckungen‘. Das Erzählen der Geschichte ist insofern Rekonstruktion und zugleich immer auch Konstruktion im Kontext zeitgenössischer Perspektiven und Interessen.

Der folgende Beitrag lenkt die Aufmerksamkeit auf die Wahrnehmung evangelischer (Religions-)Pädagogen und evangelischer (Religions-)Pädagogik durch katholische Religionspädagogen an der Wende vom 19. zum

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags bei der Jahrestagung des „Arbeitskreises für historische Religionspädagogik“ in Neuendettelsau (9.–11.3.2007). Die Tagung stand unter dem Thema „Katechetik / Religionspädagogik evangelischer und katholischer Spielart. Beispiele für Übereinstimmung / Differenz / Wechselwirkung in ihrer Geschichte“.

20. Jahrhundert. Es dominiert in dieser Wahrnehmung das epochaltypische Grundmuster eines ‚Konfessionalismus‘, der die eigene konfessionelle Identität im Modus der Abgrenzung profiliert. Gleichwohl müssen in dieses Grundmuster Differenzierungen eingetragen werden, die in der bisherigen konfessionsvergleichenden religionspädagogischen Historiographie weithin unbeachtet blieben und die für weitere Forschungen Anregungen geben können.

Die im Folgenden ausgewerteten Quellen sind in der zeitgenössischen katholischen katechetischen Literatur ausgewiesene Standardwerke, die in ihrer Zeit offensichtlich wahrgenommen und rezipiert wurden. Es handelt sich dabei vor allem um Werke, die im Ausbildungszusammenhang der zeitgenössischen Lehrerseminare Verwendung fanden. Als Gesamtdarstellungen wollen sie einen Überblick geben und eine repräsentative Gesamtschau ermöglichen.

Ich beziehe mich auf folgende Veröffentlichungen der Jahre 1890 bis 1915:  
Friedrich Wilhelm BÜRGEL<sup>2</sup>, Geschichte des Religionsunterrichts in der katholischen Volksschule (Geschichte der Methodik des deutschen Volksschulunterrichts, hg. v. C[arl] KEHR [2. Aufl.]; Bd. 6 B), Gotha 1890 [= B 1890]

Friedrich Wilhelm BÜRGEL, Pädagogische Chrestomathie für katholische Seminarzöglinge und zur Vorbereitung auf die Lehrerprüfungen, Paderborn 1903 (1886) [= B 1903]

Friedrich Wilhelm BÜRGEL, Handbuch der Geschichte und Methode des katholischen Religionsunterrichts (Die Weiterbildung des Lehrers im Amte. Handbücher der Lehrfächer und ihrer Methoden, hg. v. Joseph FREUNDGEN; Bd. 2), Düsseldorf 1909 [= B 1909]

Franz Xaver SCHÖBERL<sup>3</sup>, Lehrbuch der katholischen Katechetik, Kempten 1890 [= Sch 1890]

Anton STEEGER<sup>4</sup>, Pädagogische Charakterköpfe des 19. Jahrhunderts (Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Neue Folge; Bd. 24, Heft 12), Hamm in Westfalen 1905 [= St 1905]

Anton STEEGER, Bilder aus der Geschichte der katholischen Pädagogik des 19. Jahrhunderts, Paderborn 1907 [= St 1907]

die Artikel „Katechese“, „Katechetik“ und „Protestantische Pädagogik“ in dem unter Mitwirkung von Otto WILLMANN von Ernst Max ROLOFF he-

---

<sup>2</sup> Friedrich Wilhelm BÜRGEL war Schulrat und Seminardirektor zunächst des Königlichen Lehrerseminars in Cornelimünster (bei Aachen), dann in Boppard (am Rhein) und steht so für eine norddeutsche (preußische) Traditionslinie.

<sup>3</sup> Franz Xaver SCHÖBERL war Geistlicher Rat und Dechantpfarrer in Laibstadt in der Diözese Eichstätt und steht so für eine süddeutsche (bayerische) Traditionslinie.

<sup>4</sup> Anton STEEGER war Benefiziat in Landshut und steht so in einem süddeutschen (bayerischen) Traditionszusammenhang.

rausgegebenen „*Lexikon der Pädagogik*“ (5 Bde., Freiburg/Br. 1913–1917):

Friedrich Wilhelm BÜRGE, Art. Katechese, in: *Lexikon der Pädagogik* 2 (1913) 1098–1115 [= B 1913 a]

Friedrich Wilhelm BÜRGE, Art. Katechetik, in: *Lexikon der Pädagogik* 2 (1913) 1119–1126 [= B 1913 b]

Otto WILLMANN<sup>5</sup>, Art. Protestantische Pädagogik, in: *Lexikon der Pädagogik* 4 (1915) 85–93 [= W 1915]

Leitfragen der nachfolgenden Untersuchung sind:

- Wie wird in diesen Publikationen auf evangelische Traditionen Bezug genommen?
- Welche Akzente werden gesetzt?
- Welche Abgrenzungen werden vorgenommen?
- Welche Affinitäten werden erkennbar?

## 2. Geschichtliche Kontexte

Doch zunächst ein kurzer Blick auf zeit-, kirchen- und theologiegeschichtliche Kontexte, die für ein angemessenes Verständnis der zeitgenössischen Texte nicht vernachlässigt werden dürfen. Einige wenige Skizzen müssen genügen.<sup>6</sup>

Die als revolutionär erlebten Umbrüche zu Beginn des 19. Jahrhunderts (Säkularisation und Ende der Reichskirche) und die in der Folge der territorialen Neugliederung vielfach entstandene Minderheitssituation von Katholiken in mehrheitlich protestantisch geprägten Territorien führten insbesondere seit der Mitte des Jahrhunderts zu Formen der gesellschaftlichen und politischen Sammlung und Selbstorganisation von Katholiken und zu einer sozialen und kulturellen katholischen Milieubildung. Diese Entwicklung erfolgt

<sup>5</sup> Otto WILLMANN (1839–1920) war seit 1863 Instruktor an Tuiskon ZILLERS Seminar in Leipzig, danach wurde er 1868 Dozent am Wiener Pädagogium und 1872 Professor für Philosophie und Pädagogik an der Universität Prag. Im Zusammenhang seines volkspädagogischen Wirkens insbesondere in der Lehrerfortbildung wurde er zum pädagogischen Inspirator der katholischen catechetischen Reformbewegung (Katechetische Kurse, Münchener und Wiener Methodenbewegung).

<sup>6</sup> Vgl. ausführlicher: Heinz HÜRTEN, *Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960*, Mainz 1986; Klaus SCHATZ, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1986; Hubertus KIRCHNER, *Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870–1958* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen; Bd. III/9), Leipzig 1992; Manfred WEITLAUFF (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg 1998; Martin FRIEDRICH, *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert* (Zugänge zur Kirchengeschichte; Bd. 8), Göttingen 2006; Hubert WOLF, *Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789–1918*, in: Raymund KOTTJE u. a. (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3, Darmstadt 2007, 91–177.



darüber hinaus zunehmend im Kontext einer sich modernisierenden Zivilisation. Die Sozialform des ‚Katholizismus‘ als Inbegriff der „kulturell-sozialen Manifestationen der römisch-katholischen Tradition“ (Viktor CONZEMIUS)<sup>7</sup> mildert Folgeprobleme der Modernisierung für die individuelle Lebensführung, indem sie einen die verschiedenen Lebensbereiche übergreifenden Lebenszusammenhang stiftet und eine gemeinsame Orientierung ermöglicht. Die Identität fördernde relative Geschlossenheit korreliert mit einer Abgrenzung durch Reduktion von Sozialkontakten zu den ‚anderen‘, die nicht der eigenen Konfession angehören, sowie mit einer sich distanzierenden Abgrenzung gegenüber ‚modernen‘ Entwicklungen und kulturellen Neuaufbrüchen, die eine solche Identität in Frage stellen.

Parallel zu diesen Entwicklungen lässt sich religionssoziologisch – zumindest für die katholische Teilkultur des Christentums – eine zunehmende „Verkirklichung des Christentums“ (Franz-Xaver KAUFMANN)<sup>8</sup> beobachten. Das christliche Moment in Kultur und Gesellschaft konzentriert sich mehr und mehr in der kirchlichen Organisation, die damit sowohl in der Fremdwahrnehmung als auch in der Selbstwahrnehmung in zunehmendem Maße zum öffentlichen Repräsentanten des Christlichen in der Gesamtgesellschaft wird. ‚Kirchlicher Standpunkt‘, ‚kirchliche Gesinnung‘ und ‚kirchliche Haltung‘ werden auch in der zeitgenössischen katechetischen Literatur zu maßgeblichen Kriterien des ‚Katholischen‘.

Auch das ‚katholische‘ Profil der Theologie wird zunehmend im Modus der Abgrenzung entfaltet: im neuscholastischen Rückgriff auf die „Philosophie der Vorzeit“ und die „Theologie der Vorzeit“ (Joseph KLEUTGEN [1811–1883]) (vgl. auch die Enzyklika Papst LEOS XIII. „*Aeterni Patris Unigenitus*“ [1879]), in Abgrenzung gegenüber den ‚Zeitirrtümern‘ der modernen Kultur und Wissenschaft („*Syllabus errorum*“ und die Enzyklika „*Quanta Cura*“ Papst PIUS’ IX. [1864]), in der Verurteilung von Bestrebungen, die einen Ausgleich zwischen kirchlicher Lehre und modernen Wissenschaften suchen, als ‚Modernismus‘ (Dekret „*Lamentabili*“ des Hl. Offiziums und Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ Papst PIUS’ X. [1907], Einführung des *Antimodernisteneides* [1910]).

Die neuscholastische Theologie betont die Differenz zwischen ‚natürlicher Gotteserkenntnis‘ und ‚übernatürlicher Offenbarung‘ und betont den übernatürlichen Charakter der geoffenbarten Glaubenswahrheiten, die nicht auf dem Weg der Vernunft oder aufgrund von Erfahrungen gewonnen werden können, vielmehr aufgrund der Autorität des sich offenbarenden Gottes und

<sup>7</sup> zit. bei Hans MAIER, Art. Katholizismus, in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996) 1368–1370, 1368 (ohne weiteren Hinweis auf Zitationsquelle).

<sup>8</sup> Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Br. 1979; Karl GABRIEL / Franz-Xaver KAUFMANN (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980.

aufgrund der in dieser Offenbarung begründeten Autorität des kirchlichen Lehramtes als wahr erkannt, angenommen und geglaubt werden (Vgl. die dogmatischen Konstitutionen „*Dei Filius*“ und „*Pastor Aeternus*“ des 1. Vatikanischen Konzils [1870]). Dem neuscholastischen Verständnis des Offenbarungsgeschehens im Modell der Instruktion korrespondieren das Verständnis der Glaubensvermittlung im Modell einer autoritativen und am Dogma orientierten Lehrvorlage, die auf Glaubensgehorsam zielt, sowie der Katechismus als normatives Leitmedium der katechetischen Glaubensunterweisung.

Epochale zeitgeschichtliche Einschnitte und Erfahrungen (das Ausscheiden Österreichs aufgrund der Auflösung des Deutschen Bundes nach dem Sieg Preußens und seiner Verbündeten im Krieg von 1866; die nationale Einigung unter der Führung Preußens im Kontext des Krieges von 1870/71) prägen insbesondere bei den unterlegenen Verbündeten Österreichs mentalitätsgeschichtlich nachwirkende regionale Muster der Wahrnehmung Preußens und seines protestantisch konnotierten nationalen und kulturellen Führungsanspruchs. Hinzu kommen die Erfahrungen des ‚Kulturkampfes‘ in den Jahren nach 1871, der erst mit den Friedensgesetzen von 1886 und 1887 einen Abschluss fand.

### 3. Grundmuster der Bezugnahme auf die evangelische Tradition

In den untersuchten Handbüchern der Geschichte des katholischen Religionsunterrichts wird auf die evangelische Tradition in der Regel nur punktuell und ausnahmsweise Bezug genommen. Gleichwohl lassen sich Grundmuster erkennen, die drei Kategorien zugeordnet werden können:

- apologetisch-polemische Stellungnahmen
- positiv-anerkennde Stellungnahmen
- distanzierend-abgrenzende Stellungnahmen.

#### 3.1 Apologetisch-polemische Stellungnahmen

Apologetische – nicht selten polemische – Stellungnahmen wenden sich gegen die ‚protestantische‘ Lesart der vorreformatorischen – ‚katholischen‘ – spätmittelalterlichen Geschichte der Katechese als einer Verfallsgeschichte. Sie erheben Einspruch gegenüber dem Anspruch auf ‚protestantische‘ Originalität der für den Fortschritt und die Erneuerung der Katechese positiv zu würdigenden Institutionen (der katechetischen Belehrung und des katechetischen Unterrichts) und Medien (Katechismus, Bibel, Kirchenlied) und reklamieren für diese – die ‚protestantische‘ Lesart relativierend – einen ‚katholischen‘ Ursprung. BÜRGELEL rekurriert dabei auf zeitgenössische ‚katholisch‘ profilierte kirchengeschichtliche Forschungen von Vertretern des für die Etablierung der Neuscholastik in Deutschland bedeutsamen Mainzer Theologenkreises

um die Zeitschrift „*Der Katholik*“ (Untertitel: „*Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben*“<sup>9</sup>):

Heinrich BRÜCK<sup>10</sup>, *Der religiöse Unterricht für Jugend und Volk in Deutschland in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Mainz 1886

Christoph MOUFANG<sup>11</sup>, *Die Mainzer Katechismen von Erfindung der Buchdruckerkunst bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Mainz 1877

*Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache*. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Christoph MOUFANG, Mainz 1881

SCHÖBERL gelangt vergleichend zu folgender Beurteilung der Katechismen Martin LUTHERS (1483–1546):

„Zuerst (1529) veröffentlichte Luther seinen ‚großen Katechismus‘, welcher eine theoretisch-praktische Anweisung für die Katecheten sein sollte, ähnlich wie der *Catechismus Romanus ad parochos*. Daß aber Luthers Arbeit mit diesem katholischen Meisterwerke keinen Vergleich aushalte, werden selbst die protestantischen Kenner bestätigen müssen. Viel besser ist Luthers ‚kleiner Katechismus‘ [...] Der Katechismus selbst enthält die drei Hauptstücke: *Gesetz, Glaube und Vater unser*, schließt sich also der mittelalterlichen Katechismustradition vollständig an, wie denn Luther selbst gesteht: *„Diesen Unterricht oder Unterweisung weiß ich nicht schlechter oder besser zu stellen, denn sie bereits ist gestellt, von Anfang der Christenheit und bisher geblieben, nämlich die drei Stücke: die 10 Gebote, der Glaube und das Vater unser. In diesen dreien Stücken steht es schlecht und kurz fast alles, was einem Christen zu wissen not thut.“*“ (Sch 1890, 224)

BÜRGEL weist – ebenfalls vergleichend – auf die vorreformatorischen Bibelübersetzungen sowie auf vorreformatorische Traditionen der Bilderbibeln und der Evangelien erklärungen hin:

„Geschichtlich lässt sich erweisen, daß die Perikopen mit ihrer Erklärung im Mittelalter, wo noch kein organisiertes anderes Schulwesen bestand, aus der Handpostille oder ähnlichen Erbauungsbüchern zu Hause vorgelesen, – daß dann eigens Evangelien-

<sup>9</sup> „*Der Katholik*“ wurde 1821 in Mainz von Andreas RÄSS und Nikolaus von WEIS als Zeitschrift „zur Belehrung, Warnung und Wehr gegen Angriffe auf die Kirche“ gegründet. Sie entwickelt sich, insbesondere unter der Redaktion von Johann Baptist HEINRICH und Christoph MOUFANG in den Jahren 1850 bis 1890/1, zum führenden Organ eines ultramontanen und neuscholastisch orientierten Katholizismus in Deutschland. Die Zeitschrift stellte 1918 ihr Erscheinen ein. – Vgl. Ludwig LENHART, Art. Katholik, in: LThK<sup>2</sup> 6 (1961) 67f.

<sup>10</sup> Heinrich BRÜCK (1831–1903) – seit 1861 Professor für Kirchengeschichte am Mainzer Priesterseminar, 1899 Bischof von Mainz. – Vgl. Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. Brück, Heinrich, in: LThK<sup>3</sup> 2 (1994) 709; o. Verf., Art. Brück, Heinrich, in: BBKL 1 (1975) 763 f.

<sup>11</sup> Franz Christoph Ignaz MOUFANG (1817–1890) – 1851–1877 und 1887–1890 Regens und Professor für Moralthologie und Pastoraltheologie am Mainzer Priesterseminar. – Vgl. Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. Moufang, Franz Christoph Ignaz, in: LThK<sup>3</sup> 7 (1998) 506. Ferner: Martin KLOSE, *Kirchlichkeit als Lebensprogramm*. Der Regens, Theologe und Politiker Christoph Moufang (1817–1890), in: TThZ 115 (4/2006) 280–302.

bücher für die Hand der Schüler gedruckt wurden, – daß die Evangelienbücher die Vorläufer der jetzigen biblischen Geschichtsbücher gewesen sind, – daß katholische Regierungen die Evangelienerklärung im Schullehrplan vorgeschrieben und dafür den Samstag bestimmt haben. Daß die Einführung der Perikopenstunde nach protestantischem Muster geschehen ist, lässt sich dadurch nicht beweisen, daß die Württembergische Schulordnung von 1559 und die kursächsische von 1580 eine solche schon vorsehen; diese protestantischen Anordnungen stellen vielmehr ältere Gewohnheiten aus katholischen Zeiten wieder her.“ (B 1909, 422)

Ein ähnliches Grundmuster der Argumentation begegnet im Hinblick auf die Entwicklung des deutschen Kirchenlieds:

„Im 16. Jahrhundert zeigt sich eine gleich löbliche Rührigkeit für das deutsche Kirchenlied, wie auf protestantischer, so auch auf katholischer Seite, so daß Katholiken es auch ‚das Jahrhundert ihres deutschen Kirchenliedes‘ nennen dürfen. [...] Die neuesten Forschungen haben den Nachweis geliefert, daß die Zahl der früher Luther und anderen evangelischen Verfassern zugeschriebenen Lieder sich auf wenige Originalschöpfungen reduzieren und daß die meisten derselben ältere katholische Unterlagen haben, vielfach nur Umbildungen derselben sind, damit sie zu der neuen Lehre paßten.“ (B 1890, 300)

Dass die als ‚katholisch‘ reklamierten vorreformatorischen Traditionen in der protestantischen Rezeption nicht die ihnen gebührende Beachtung finden, erklärt BÜRGEL mit konfessionalistischen Blickverengungen:

„Der Zweck dieser Schwarzfärberei ist leicht erkennbar: je dunkler dieser Hintergrund gemalt wird, um so heller hebt sich die Wirksamkeit der Reformation ab und um so verdienstvoller und begründeter erscheint dieselbe. Dem gegenüber ist es unumgängliche Pflicht des katholischen Historikers, den wahren Zustand des religiösen Volks- und Jugendunterrichts in dem namentlich als dunkel verschrieenen 15. Jahrhundert darzulegen.“ (B 1890, 78)

### 3.2 Positiv-aner kennende Stellungnahmen

Positiv-aner kennende Bezugnahmen auf die evangelische Tradition begegnen – wenn auch wiederum in der Regel nur punktuell – in unterschiedlichen Formen:

- im direkten Zitat als stützendes Argument
- im Verweis auf die lobende Würdigung katholischer Autoren durch Vertreter der evangelischen Tradition
- im unkommentierten Verweis auf Literatur evangelischer Autoren
- in der positiven Würdigung von Beiträgen evangelischer Provenienz zur Weiterentwicklung der Katechetik, der Katechese und der katechetischen Methode.



Es stellt sich die Frage: Welche Ansätze und Traditionen erweisen sich in diesem Zusammenhang – über den Graben hinweg, der die Konfessionen trennt – als affine Traditionen?

BÜRGELEL verweist an mehreren Stellen auf die positiv-anererkennende Würdigung, die Werke der katholischen Tradition auch durch protestantische Autoren erfahren haben:

- zum einen die beiden jeweils in einem Abriss der biblischen Geschichte grundgelegten Katechismen des Georg WITZEL (1501–1573 – *Catechismus Ecclesiae. Lere und Handlung des h. Christenthums. Auß Warheit göttlichen Worts kurtz und lieblich beschrieben*, Leipzig 1535) und des Claude FLEURY (1640–1723 – *Catéchisme historique, contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne*, 2 Bde., Paris 1683) (vgl. B 1890, 226.117)
- zum anderen die katechetischen Entwürfe einer in der biblischen ‚narratio‘ grundgelegten Katechismuskatechese Johann Joseph Augustin GRUBERS<sup>12</sup> (1763–1835 – *Katechetische Vorlesungen über des heiligen Augustinus Buch: Von der Unterweisung der Unwissenden in der Religion*, Salzburg 1830; *Praktisches Handbuch der Katechetik für Katholiken, oder Anweisung und Katechisationen im Geiste des hl. Augustinus*, 2 Teile, Salzburg 1830/1832) und der in einer heilsgeschichtlich ausgelegten Theologie verankerten und für die katholische Katechetik in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts epochal bedeutsamen „Katechetik“ Johann Baptist von HIRSCHERS<sup>13</sup> (1788–1865 – *Katechetik. Oder: der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christentum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt*, Tübingen 1831) (vgl. B 1890, 208.212)

Sowohl BÜRGELEL als auch SCHÖBERLEL referieren und zitieren das Urteil Carl Adolf Gerhard von ZEJSCHWITZ<sup>14</sup>, in dem dieser die Bedeutung der Neu-

<sup>12</sup> Vgl. a. Friedrich Wilhelm BÜRGELEL, Art. Gruber, Augustin, in: Lexikon der Pädagogik 2 (1913) 523–525.

<sup>13</sup> Vgl. a. Joseph GÖTTLEL, Art. Hirscher, Johann Baptist v., in: Lexikon der Pädagogik 2 (1913) 793–797.

<sup>14</sup> Carl Adolf Gerhard von ZEJSCHWITZ (1825–1886) – seit 1866 Professor für Praktische Theologie in Erlangen (als Nachfolger von Theodosius HARNACK). Bedeutender Vertreter der „Erlanger Schule“ der evangelischen Theologie. Katechetisch und pädagogisch relevante Veröffentlichungen: System der christlich kirchlichen Katechetik (5 Bde., Leipzig 1863–1872 – 1. Band: Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte [1863]; 2. Band: Die Lehre vom kirchlichen Unterricht nach Stoff und Methode [1. Abtheilung: Der Katechismus oder der kirchlich katechetische Unterricht nach seinem Stoff (1864); 2. Abtheilung: Die Katechese oder der kirchlich katechetische Unterricht nach seiner Methode (1869)]; System der Praktischen Theologie. Paragraphen für akademische Vorlesungen (Leipzig 1876); Art. Katechetik, in: Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (2. Aufl.), Bd. 7, Leipzig 1880, 568–605 (Fortführung von: Christian

ansätze GRUBERS und HIRSCHERS für die Wiedergewinnung einer kirchlich verorteten und in einer positiven Theologie fundierten Katechetik hervorhebt:

„Die Ehre, am Anfange der dreißiger Jahre dem eingetretenen Wendepunkt die eigentlichen Denksteine gesetzt zu haben, gehört zwei Theologen der römischen Kirche, in der bisher der Eifer für die Sokratik hinter dem der Protestanten nicht zurückgeblieben war. Ließ sich damals schon an mancher Probe erkennen, wie viel schwerer und langsamer man sich dort der alten kirchlichen Traditionen ganz entledigen konnte, so lag nicht minder der Weg, an die organischen Wurzeln wieder anzuknüpfen, hier ungleich näher und offener vor.“ (C. A. G. von ZEZSCHWITZ, *System der christlich kirchlichen Katechetik*, 2. Band, 2. Abteilung, Leipzig 1863, 220 – zitiert bei Sch 1890, 242)

Es zeigt sich ein gemeinsames auch für die katholische Rezeption der evangelischen Tradition maßgebliches Kriterium: das Interesse an einer ‚kirchlichen‘ Katechetik und einer sich ‚kirchlich‘ verortenden Katechese auf der Grundlage positiver Bekenntnisbindung.

BÜRGEL rezipiert, wie die Quellenangaben zahlreicher Paragraphen seiner *„Geschichte des Religionsunterrichts in der katholischen Volksschule“* (1890) zeigen, breit Ergebnisse der historischen Forschungen von ZEZSCHWITZ:

„Das reichhaltigste und ausführlichste Werk über die kirchliche Katechese ist u. Zezschwitz, *Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte*, Leipzig 1863 (Der Verfasser war evangelisch).“ (B 1909, 19)

Auch SCHÖBERL würdigt den Beitrag von ZEZSCHWITZ' zur Klärung der Katechismusfrage:

„Um die Sache gründlicher zu behandeln, fing man in Deutschland an, *die Geschichte des Katechismus* zu studieren. Die Forschungsergebnisse der hier unermüdlichen Protestanten hat der Erlanger Professor von Zezschwitz in seinem ‚System der Katechetik‘ verarbeitet.“ (Sch 1890, 252)

Positiv wird auch die mit den Namen von Philipp Jakob SPENER (1635–1705)<sup>15</sup> und August Hermann FRANCKE (1663–1727)<sup>16</sup> verbundene pietistische Tradition erwähnt: zum einen im Hinblick auf die Erneuerung des katechetischen Unterrichts im 17. Jahrhundert, zum anderen im Hinblick auf die Methode des Katechismusunterrichts:

---

PALMER, Art. Katechese; Katechetik; Katechumenen, in: *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* [1. Aufl.], Bd. 7, Stuttgart-Hamburg 1857, 441–454; *Lehrbuch der Pädagogik* (Leipzig 1882). – Vgl. a. Rainer LACHMANN, Art. Zezschwitz, Carl Adolf Gerhard von, in: *LexRP* 2 (2001) 1256–1257.

<sup>15</sup> Vgl. a. OTTO EBERHARD, Art. Spener, Philipp Jakob, in: *Lexikon der Pädagogik* 4 (1915) 1133–1136.

<sup>16</sup> Vgl. a. Julius ERNST, Art. Francke, August Hermann, u. die Franckeschen Stiftungen, in: *Lexikon der Pädagogik* 2 (1913) 24–32.

„Auf protestantischem Gebiete hielten die Pietisten anfangs noch an der positiven Religion fest. Namentlich in den Schulinstituten, wie sie Francke (1663–1727) in seinem Waisenhaus zu Halle eingerichtet hatte, nahm der Religionsunterricht die erste Stelle ein. Der Methodus des Katechismus bestand a) in *recitatione*, b) in *explicatione*, c) in *applicatione*. Das Memorieren war somit das erste. Die *Verba Lutheri* wurden streng beibehalten. Die Explication zeigt dann den einfältigen Verstand von jedem Worte des Katechismus, damit die Kinder die Worte nicht ohne Verstand hinplappern lernen. Endlich soll der Lehrer den Kindern zeigen, wie sie sich das Gelernte zu einem guten Glaubensgrund und zur Prüfung und Besserung ihres Lebens zu nutzen machen sollen.“ (Sch 1890, 235/236)

Eine positive Würdigung erfahren auch bibeldidaktische Innovationen evangelischer Provenienz.

Zum einen wird die zeitliche Priorität der evangelischen Biblischen Historien im deutschen Sprachraum hervorgehoben:

„Während die protestantische Litteratur nach der ältesten Vorarbeit des Frankfurter Predigers Hermann Beyer († 1577) bereits im Jahre 1675 die biblischen Historien des Justus Gesenius in erster Auflage (ein zweibändiges Hausbuch zur eigenen Erbauung und zum Vorlesen für die Kinder und das Gesinde) und 1714 die biblischen Geschichten des Rektors Johannes Hübner und des Baseler Emanuel Meyer zu verzeichnen hat; während in den Franckeschen Schulen zu Halle und in den aus ihr hervorgegangenen Tochteranstalten die biblische Geschichte als Unterrichtsgegenstand schon sogleich Aufnahme fand, hatten die von Fleury und Fénelon und nach ihnen durch die 1684 in Paris erschienene ‚Histoire du Christianisme‘ gegebenen Anregungen in Deutschland nachweisbar praktische Folgen erst im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts.“ (B 1890, 239)

Zum anderen wird an die ebenfalls bis ins 17. Jahrhundert zurückreichende evangelische Tradition der Bilderbibeln und Bibelbilder erinnert. Erwähnung finden u. a. die im Auftrag des Herzogs ERNST DES FROMMEN von Sachsen-Gotha (1601–1675)<sup>17</sup> veröffentlichte mit Anmerkungen versehene Weimarer Bilderbibel sowie die in seinem Auftrag von Sigismund EVENIUS (1585–1639) erarbeitete Biblische Geschichte mit Bildern, Johann HÜBNERS (1668–1731) „Zweimalzweiundfünfzig biblischen Historien“<sup>18</sup>, ein Hinweis SPENERS auf die Verwendung biblischer Bilder beim Schulunterricht sowie die Anweisung

<sup>17</sup> Vgl. a. Julius ERNST, Art. Ernst der Fromme, in: Lexikon der Pädagogik 1 (1913) 1116–1121.

<sup>18</sup> Vgl. zur Wirkungsgeschichte der „Biblischen Historien“ Johann HÜBNERS: DERS., Zweymahl zwey und funffzig Auserlesene Biblische Historien Aus dem Alten und Neuen Testamente, der Jugend zum Besten abgefasst ..., Leipzig 1731. Mit einer Einleitung und einem theologie- und illustrationsgeschichtlichen Anhang, hg. v. Rainer LACHMANN und Christine REENTS, Hildesheim 1986; Christine REENTS, Die Bibel als Schul- und Hausbuch für Kinder. Werkanalyse und Wirkungsgeschichte einer frühen Schul- und Kinderbibel im evangelischen Raum: Johann Hübner, Zweymahl zwey und funffzig Auserlesene Biblische Historien, der Jugend zum Besten abgefasst ..., Leipzig 1714 bis Leipzig 1874 und Schwelm

der *Waldeckschen Schulordnung* von 1704, die Eltern zu ermahnen, die Augsbürger Bilderbibel für ihre Kinder anzuschaffen.

Höchstes Lob erfahren schließlich die in der Tradition der Malerei der Nazarener stehenden Holzschnitte von Julius Veit Hans SCHNORR VON CAROLSFELD (1794–1872)<sup>19</sup>, die nicht nur in evangelische, sondern auch in katholische Bibelausgaben (dort gemeinsam mit der Bibelübersetzung von Joseph Franz ALLIOLI [1793–1873]) Eingang fanden:

„Die wertvollsten Bibelbilder hat *Julius Schnorr von Karolsfeld* († 1872 als Professor an der Kunstakademie und Direktor der Gemäldegalerie zu Dresden) geschaffen. [...] Die schlichten Holzschnitte, in denen künstlerische Meisterschaft und christliche Glaubensinnigkeit sich wunderbar vereinigen, sprechen gerade durch ihre Einfachheit und Wahrheit unmittelbar zum Herzen, führen in knappem Rahmen und mit wenig Gestalten die Geschichte der Bibel so vor die Seele, daß man sich stets ins Innerste der Handlung versetzt fühlt. Hier ist der heilige Inhalt in die Form klassischer Schönheit gegossen. Aus dieser Bilderbibel ging 1875 eine Sammlung von 30 Wandbildern hervor, die das Preußische Kultusministerium auswählte. Die Bilder wurden durch Photographie fast fünffach vergrößert, auf Stein übertragen und von diesem gedruckt. Die pädagogische Presse war einstimmig im Lobe derselben, die evangelische, wie die katholische.“ (B 1909, 349)

### 3.3 Distanzierend-abgrenzende Stellungnahmen

Sowohl SCHÖBERL als auch BÜRCEL grenzen sich distanzierend ab gegenüber Positionen der Aufklärung und der ‚modernen‘ Philosophie und Pädagogik, deren ‚Rationalismus‘ und ‚Subjektivismus‘ sie für mit ihrer eigenen philosophischen und theologischen Position unvereinbar halten. Sie interpretieren die Geschichte der Aufklärung als eine Verfallsgeschichte und beziehen ihre diesbezügliche Kritik sowohl auf protestantische als auch auf katholische Ansätze, die versuchen, Anliegen der Aufklärung für die religiöse Erziehung und Bildung fruchtbar zu machen. Ihre eigene Position ist dezidiert antiaufklärerisch und versteht sich als ein Beitrag zur Restauration der voraufklärerischen Tradition:

„Es war der traurige und schwache Geist jener glaubensmatten Zeit der sogenannten Aufklärung, welcher sich von den übernatürlichen Glaubenswahrheiten der katholischen Religion und dem kirchlichen Leben immer mehr abwandte, den katholischen Glauben in ein allgemeines Christentum, die katholische Pflichterfüllung in eine all-

---

1902 (= Arbeiten zur Religionspädagogik 2), Göttingen 1984; DIES., Art. Hübner, Johann, in: LexRP 1 (2001) 844–846.

<sup>19</sup> Vgl. a. Friedrich Wilhelm BÜRCEL, Die biblischen Bilder und ihre Verwertung im Unterricht, Freiburg/Br. 1906. – Ferner: Christine REENTS, „Die Bibel in Bildern“ von Julius Schnorr von Carolsfeld, in: Gottfried ADAM / Rainer LACHMANN (Hg.), Kinder- und Schulbibeln. Probleme ihrer Erforschung, Göttingen 1999, 13–41; DIES., Art. Schnorr von Carolsfeld, Julius Veit Hans, in: LexRP 2 (2001) 1289–1291.



gemeine Sittlichkeit, den Glauben in eine auf Vernunftgründen beruhende Überzeugung, den Religionsunterricht in logische Denkopoperationen und ein Tabellarisieren auflöste und den Katechismus zu einem Lehrbuch der menschlichen, bürgerlichen und staatsbürgerlichen Tugenden machte.“ (B 1890, 249/250)

Die Kritik der ‚modernen‘ religionspädagogischen Ansätze der *Philanthropen*<sup>20</sup> und der pädagogischen Bewegung in der Nachfolge von Jean-Jacques ROUSSEAU (1712–1778)<sup>21</sup> und Johann Heinrich PESTALOZZI (1746–1827)<sup>22</sup> wendet sich vor allem gegen die Abkehr von der ‚positiven‘ Religion und die Hinkehr zur ‚natürlichen‘ Religion eines vernunftbestimmten Glaubens:

„Allein die moderne Pädagogik, wie sie in Frankreich durch Rousseau, in Deutschland durch Basedow (1723–1790), Rochow und Pestalozzi in Schwung gebracht wurde, perhorrescierte den Katechismus und wollte nur mehr die *natürliche Religion* und die Moral der allgemeinen Menschenliebe (Philanthropie, Humanität) gelten lassen. Leider, daß nicht bloß die Katecheten und Lehrer, sondern sogar die Katechismen dieser Zeit von solchen antichristlichen Grundsätzen angesteckt wurden.“ (Sch 1890, 236)

In diesem Zusammenhang finden didaktische Innovationen der kritisierten *Philanthropen* durchaus eine positive Würdigung. Sie werden als methodische Innovationen rezipiert:

„Über den Fehlern u[nd] Mängeln der Zeitrichtung darf man aber die Vorteile nicht verkennen, die sie, wie dem Unterrichte überhaupt, so auch der K[atechese] gebracht hat: sorgfältige Stoffauswahl für die einzelnen Altersstufen, Veranschaulichung des Lehrstoffes durch Erzählungen, Beispiele u[nd] Bilder, Ausbildung des erotematischen Lehrverfahrens, Erleichterung des Lernens durch vorhergehende gründliche Erklärung, größere Rücksichtnahme auf die Anwendung des Gelernten im Leben.“ (B 1913, 1104)

SCHÖBERL verknüpft seine Kritik der Philosophie Immanuel KANTS (1724–1804)<sup>23</sup> (als Kritik der ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘) mit der Kritik des (religions-)pädagogischen Ansatzes der *Sokratiker* – zu ihnen zählt er exemplarisch die protestantischen Pädagogen Heinrich STEPHANI (1761–1850)<sup>24</sup> und Gustav Friedrich DINTER (1760–1831)<sup>25</sup>:

<sup>20</sup> Vgl. a. Otto WILLMANN, Art. Philanthropinismus, in: Lexikon der Pädagogik 3 (1914) 1207–1209; Franz Xaver THALHOFER, Art. Basedow, in: Lexikon der Pädagogik 1 (1913) 340–343.

<sup>21</sup> Vgl. a. Clemens BAEWINKER, Art. Rousseau, in: Lexikon der Pädagogik 4 (1915) 425–442.

<sup>22</sup> Vgl. a. Wilhelm KAHL, Art. Pestalozzi, in: Lexikon der Pädagogik 3 (1914) 1161–1178.

<sup>23</sup> Vgl. a. Otto WILLMANN, Art. Kant, in: Lexikon der Pädagogik 1 (1913) 1084–1087.

<sup>24</sup> Vgl. a. Joseph HEIGENMOOSER, Art. Stephani, in: Lexikon der Pädagogik 4 (1915) 1251–1254.

<sup>25</sup> Vgl. a. Friedrich WIENSTEIN, Art. Dinter, in: Lexikon der Pädagogik 1 (1913) 860–864.

„Hatte Kant den Katechismus seines positiven Inhaltes entkleidet, so kamen alsbald die Sokratiker, um durch ihre Katechisierkunst jeden Autoritätsglauben zu zerstören, den religiösen Lernstoff in lauter Verstandesbegriffe aufzulösen und den Kindern den Wahn beizubringen, als hätten sie alles aus sich selbst gefunden.“ (Sch 1890, 240)

SCHÖBERL teilt mit von ZEJSCHWITZ das Verdikt:

„Im Wesen der Sokratik als Methode liegt es, den positiven Religionsbegriff beseitigen zu müssen, um so auf eine in sich unmoralische Art angeblich Moral zu lehren.“ (C. A. G. von ZEJSCHWITZ, *System der christlich kirchlichen Katechetik*, 2. Band, 2. Abtheilung, Leipzig 1869, 142 – zitiert bei Sch 1890, 240)

Vor dem Hintergrund der negativ konnotierten ‚Religionspädagogik‘ der Aufklärung sind die Begriffe der ‚Reaktion‘ und der ‚Restauration‘ im Kontext der positiv konnotierten ‚kirchlichen Katechetik‘ positiv zu lesen.

„Man wollte Gott verehren, weil es eben schön, gut und vernunftgemäß war, solches zu thun. Auf diesen Grundsätzen fußte die Religion und die Religionslehre jener Zeit, bis gegen dieses Unwesen kräftige Remedur geschafft wurde. Die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts hat sonach den *Verfall* und dann die *Restauration des katechetischen Unterrichts* zu erzählen.“ (Sch 1890, 238)

„Die infolge der heuristischen Methode mehr unter den Protestanten als unter den Katholiken zutage tretenden verderblichen Folgen erkannten und bekämpften katholische Katecheten zuerst und wurden die Vorkämpfer einer notwendigen Reaktion im positiv kirchlichen Sinn.“ (B 1890, 215)

Es überrascht nicht, dass pädagogische und religionspädagogische Reformansätze, die in der Folgezeit im protestantischen Kontext entwickelt wurden, nur unter Vorbehalt und mit Einschränkungen rezipiert werden.

Dies gilt für die Rezeption der Herbart-Zillerschen Pädagogik (Johann Friedrich HERBART [1776–1841] / Tuiskon ZILLER [1817–1882])<sup>26</sup> durch die Münchner Katechetische Reformbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts:

„Die Münchner Methode hat auch manche Berührungspunkte mit der Herbart-Zillerschen Pädagogik. Die Ähnlichkeit mit dieser ist ihr sogar zum Vorwurf gemacht [...] u[nd] für viele die Ursache geworden, sich ablehnend gegen sie zu verhalten. Ihre Urheber haben die Abhängigkeit der Methode von der genannten Pädagogik bestritten [...] u[nd] dargelegt, wie der eine [Anton WEBER (1868–1947); W. S.] durch das Nachdenken über die Entstehung der Begriffe im menschlichen Geiste, der andere [Heinrich STIEGLITZ (1868–1920); W. S.] durch Nachahmung einer von ihm gehörten K[atechese] zu ihrer Methode gekommen seien. Die Verwandtschaft mit der Herbart-Ziller-

<sup>26</sup> Vgl. a. J. J. WOLFF, Art. Herbart, in: *Lexikon der Pädagogik* 2 (1913) 716–732; DERS., Art. Herbartsche Schule, in: ebd., 732–738; Johann Baptist SEIDENBERGER, Art. Ziller, in: *Lexikon der Pädagogik* 5 (1917) 995–1001. – Zur Herbartrezeption in der Münchener Methodenbewegung: Georg GRUNWALD, *Die Münchener katechetische Methode*. J. Fr. Herbart u. Fr. W. Foerster, Kritischer Beitrag zur Methodik des Religionsunterrichts, Münster 1910.

schen Didaktik habe sich erst nachträglich gezeigt u[nd] sie nicht abgehalten, aus ihr das mit der Weber-Stieglitzschen Methode Vereinbare in sie hinüberzunehmen.“ (B 1913, 1107/1108)

Dies gilt auch für die Rezeption der Grundsätze anschaulichen Erzählens biblischer Geschichten, wie sie in evangelischen reformpädagogischen Ansätzen entfaltet wurden:

„Die katholische Katechese weiß sehr wohl die Grenzen zu ziehen, bis wohin die Veranschaulichung gehen darf. Sie vermißt sich nicht, den übernatürlichen Charakter der geoffenbarten Wahrheiten zu verletzen, das Hinausragen der Geheimnisse über das menschliche Begreifen zu beschränken, den Glauben durch die Vernunft zu verdrängen; sie ist auch sehr vorsichtig in der Wahl und dem Gebrauch der Veranschaulichungsmittel, damit nicht etwa durch unpassende Bilder oder Beispiele die Würde der religiösen Gegenstände geschädigt oder durch ungeschickte Vergleiche der Sinn der Lehre verfälscht wurde. Sie stimmt der von *Scharrelmann*: Weg zur Kraft (Hamburg 1904), und *Fröhliche Kinder* (1906), *Gansberg*: Schaffensfreude (Leipzig 1907), *Lorenzen*: Mit Herz und Hand (Darmstadt 1906), *Max Paul*: Für Herz und Gemüt der Kleinen (Berlin 1905) vertretenen Richtung darin zu, daß alles, was in der Bibel und dem Katechismus zu knapp und zu prägnant dargestellt ist, der Anschaulichkeit bedarf, um lebendig, interessant, konkret für den kindlichen Geist zu werden, aber sie ist nicht einverstanden mit der Art und Weise, wie die genannten evangelischen Schulmänner dieser Forderung gerecht zu werden versuchen.“ (B 1909, 174/175)

#### 4. Die Rezeption der evangelischen Tradition der Pädagogik

Die Rezeption der evangelischen pädagogischen Tradition im Ausbildungszusammenhang katholischer Lehrerseminare veranschaulicht BÜRGELS „*Pädagogische Chrestomathie für katholische Seminarzöglinge und zur Vorbereitung auf die Lehrerprüfungen*“ (1903). Als „begleitendes Lesebuch zur Geschichte der Pädagogik“ (V) bietet die für den Zweck des Unterrichts konzipierte Textsammlung in 97 Abschnitten eine repräsentative Auswahl vorbildlicher Stücke pädagogischer Schriftsteller sowie Auszüge aus Kirchen- und Schulordnungen und – im Anhang – aus Schulverordnungen für Brandenburg-Preußen:

„Als *katholische Chrestomathie* nimmt sie auf die Schriften aller hervorragenden Schulmänner, sowohl vor als nach der Reformation, die gebührende Rücksicht und sucht dem Irrtum entgegenzuwirken, als ob die Stiftung der Elementarschule seit Luther datiere und nach ihm katholische Leistungen auf dem Gebiete des Unterrichts- und Erziehungswesens zu den Ausnahmen gehörten [...]“ (III)

Wie findet in dieser ‚katholisch‘ profilierten Textauswahl die evangelische Tradition neuzeitlicher und moderner Pädagogik Aufmerksamkeit und Berücksichtigung?

Von den 17 Abschnitten des 3. Kapitels („*Die Pädagogik nach der Refor-*

mation bis auf Rousseau“ – Nr. 25–40 / S. 73–126) lassen sich 11 der evangelischen<sup>27</sup> und 6 der katholischen<sup>28</sup> Tradition zuordnen. Auffallend sind die Akzentsetzungen: COMENIUS ist mit Textauszügen im Umfang von 16 Seiten, FRANCKE mit Textauszügen im Umfang von 4 Seiten, LUTHER dagegen mit Textauszügen im Umfang von nur 2 Seiten und MELANCHTHON mit einem Textauszug im Umfang von nur 1 Seite vertreten.

Von den 10 Abschnitten des 4. Kapitels („Die Pädagogik von Rousseau bis Pestalozzi“ – Nr. 41–50 / S. 127–148) lassen sich 6 der evangelischen<sup>29</sup> und 2 der katholischen<sup>30</sup> Tradition zuordnen. Auffallend sind wiederum die Akzentsetzungen: SALZMANN ist mit Textauszügen im Umfang von 30 Seiten (u. a. aus dem „Ameisenbüchlein“, aus dem „Krebsbüchlein“ sowie aus „Konrad Kiefer“), ROUSSEAU mit Textauszügen im Umfang von 8 Seiten vertreten.

Das 5. Kapitel („Die Pädagogik von Pestalozzi bis jetzt“) gliedert sich in fünf Unterkapitel:

- a) Pestalozzi, seine Gehilfen und Schüler (Nr. 51–56 / S. 199–231)
- b) Protestantische Nachfolger Pestalozzis (Nr. 57–63 / S. 231–255)
- c) Katholische Pädagogen des 19. Jahrhunderts (Nr. 64–77 / S. 255–307)
- d) Philosophen unter den Pädagogen (Nr. 78–83 / S. 307–323)
- e) Dichter unter den Pädagogen (Nr. 84–86 / S. 323–334)

Vergleicht man die den konfessionellen Traditionslinien zugeordneten Unterkapitel „Protestantische Nachfolger Pestalozzis“ und „Katholische Pädagogen des 19. Jahrhunderts“, so fällt auf, dass der evangelischen Tradition 7, der katholischen Tradition 18 Abschnitte zugeordnet werden – ein auffallen-

<sup>27</sup> Aus der evangelischen Tradition werden berücksichtigt: Martin LUTHER (1483–1546), Philipp MELANCHTHON (1497–1560), Valentin ICKELSAMER (geb. um 1500), Wolfgang RATKE (1571–1635), Johann Amos COMENIUS (1592–1670) und August Hermann FRANCKE (1663–1727) sowie die *Braunschweiger* (1528 – Johann BUGENHAGEN [1485–1558]), die *Württembergische* (1559 – Johannes BRENZ [1499–1570]) und die *Kursächsische Kirchenordnung* (1580) des Kurfürsten AUGUST von Sachsen, die *Goldberger Schulordnung* und die *Goldberger Schulgesetze* (1546 bzw. 1563 – Valentin TROTZENDORF [1490–1556]) sowie der *Gothaer Schulmethodus* (1642) des Herzogs ERNST DES FROMMEN von Sachsen-Gotha.

<sup>28</sup> Aus der katholischen Tradition werden berücksichtigt: die *Ratio studiorum* der Jesuiten (1599), die *Regeln des Piaristenordens* (1614 – José de CALASANZ / Joseph von CALASANZA [1557–1648]), Jean-Baptiste de LA SALLE (1651–1719), die *Satzungen und Regeln der Gesellschaft und der Schule christlicher Lehre* (Carlo BORROMEO / Karl BORROMÄUS [1538–1584]), Silvio ANTONIANO (1540–1603) und François FÉNELON de Salignac de la Mothe (1651–1715).

<sup>29</sup> Aus der evangelischen Tradition finden Berücksichtigung: Jean-Jacques ROUSSEAU (1712–1781), Johann Bernhard BASEDOW (1724–1790), Friedrich Karl BAHRDT (1741–1792), Joachim Heinrich CAMPE (1746–1818), Christian Gotthilf SALZMANN (1744–1811) und Friedrich Eberhard von ROCHOW (1734–1805).

<sup>30</sup> Aus der katholischen Tradition werden berücksichtigt: Johann Ignaz von FELBINGER (1724–1788) und Ferdinand KINDERMANN (1740–1801).



des Ungleichgewicht, das auch nicht aufgehoben wird, wenn man die im Unterkapitel „*Philosophen unter den Pädagogen*“ vertretenen 5 evangelischen Pädagogen ebenfalls der evangelischen Tradition zuordnet.<sup>31</sup> Wiederum erfolgen Akzentsetzungen: PESTALOZZI ist mit Textauszügen im Umfang von 16 Seiten; DINTER mit Textauszügen im Umfang von 8 Seiten, DIESTERWEG mit Textauszügen im Umfang von 3 Seiten vertreten.

Vergleicht man die Auswahl der Texte in der „*Pädagogischen Chrestomathie*“ BÜRGELE mit der Auswahl Karl Ernst NIPKOWS und Friedrich SCHWEITZERS in Band I und Band II/1 ihrer Sammlung von „*Texten zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung*“<sup>32</sup>, so fällt auf:

- Evangelische Kirchen- und Schulordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts finden bei BÜRGELE breit Berücksichtigung, die Schriften LUTHERS und MELANCTHONS dagegen nur in einem sehr begrenzten Umfang.
- Texte der pädagogischen Klassiker – COMENIUS, SALZMANN, ROUSSEAU, PESTALOZZI – werden umfangreich präsentiert. Es wäre zu prüfen, in welcher Auswahl und mit welchen Akzentsetzungen dies geschieht.
- Es begegnen ‚blinde Flecken‘. So fehlen Texte von Wilhelm von HUMBOLDT (1767–1835)<sup>33</sup>, von Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER (1768–1834)<sup>34</sup>, von Johann Hinrich WICHERN (1808–1881)<sup>35</sup> und von

<sup>31</sup> Als „*protestantische Nachfolger Pestalozzis*“ werden berücksichtigt: August Hermann NIEMEYER (1754–1828), Friedrich Heinrich Christian SCHWARZ (1766–1837), Bernhard Gottlieb DENZEL (1773–1838), Wilhelm HARNISCH (1787–1864), Heinrich STEPHANI (1761–1850), Gustav Friedrich DINTER (1760–1831) und Friedrich Adolph Wilhelm DIESTERWEG (1790–1866). Den „*Philosophen unter den Pädagogen*“ wird u.a. Tuiskon ZILLER (1817–1822) zugerechnet. – Als „*katholische Pädagogen des 19. Jahrhunderts*“ werden berücksichtigt: Bernard OVERBERG (1754–1826), Johann Michael von SAILER (1751–1832), Vincenz Eduard MILDE (1777–1853), Karl BARTHEL (1802–1861), Johann Bernard GRASER (1766–1841), Michael VIERTHALER (1758–1827), Ignaz DEMETER (1773–1842), Joseph Ambrosius STAPF (1785–1844), Johann Baptist HERGENRÖTHER (1780–1832), Matthäus ZEHETER (1787–1849), Ägidius JAIS (1750–1822), Bernard GALURA (1764–1856), Augustin GRUBER (1763–1835), Felix Antoine Philibert DUPANLOUP (1802–1878). Im Unterkapitel „*Philosophen unter den Pädagogen*“ findet Georg Martin DURSCH (1800–1868), im Unterkapitel „*Dichter unter den Pädagogen*“ Ignaz Heinrich Karl Freiherr von WESSENBERG (1774–1860) Berücksichtigung.

<sup>32</sup> Karl Ernst NIPKOW / Friedrich SCHWEITZER (Hg.), *Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation*. Band I: Von Luther bis Schleiermacher, München 1991, Band II/1: *Religionspädagogik im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1994.

<sup>33</sup> Vgl. jedoch: Wilhelm KAHL, Art. Humboldt, in: *Lexikon der Pädagogik* 2 (1913) 876–880.

<sup>34</sup> Vgl. jedoch: Georg WUNDERLE, Art. Schleiermacher, in: *Lexikon der Pädagogik* 4 (1915) 573–580.

<sup>35</sup> Vgl. jedoch: Otto EBERHARD, Art. Wichern, in: *Lexikon der Pädagogik* 5 (1917) 808–812.

Christian PALMER (1811–1875)<sup>36</sup>, die offensichtlich weder als ‚protestantische Nachfolger Pestalozzis‘ noch als ‚Philosophen unter den Pädagogen‘ oder als ‚Dichter unter den Pädagogen‘ in dem für die Auswahl maßgeblichen Horizont der Wahrnehmung standen.

Werden die ausgewählten Texte evangelischer und katholischer Provenienz für den Zeitraum des 16.–18. Jahrhunderts von BÜRGELE unter chronologisch gefassten Kapitelüberschriften gemeinsam präsentiert, so werden die ausgewählten Texte für den Zeitraum des 19. Jahrhunderts als konfessionell gesonderte Traditionslinien in eigenen Unterkapiteln zusammengefasst und in diesem Zusammenhang eine eigene ‚katholische‘ Traditionslinie (re-)konstruiert, die – was die Zahl der in der Auswahl berücksichtigten Vertreter betrifft – den Vergleich mit der ‚evangelischen‘ Traditionslinie nicht zu scheuen braucht.

Die (Re-)Konstruktion einer solchen ‚katholischen‘ Traditionslinie und die in diesem Zusammenhang maßgeblichen Motive werden auch aus den im gleichen Zeitraum erschienenen Publikationen Anton STEEGERS erkennbar. Er skizziert in der Buchveröffentlichung des Jahres 1907 81 Personen, die er als Repräsentanten der ‚katholischen Pädagogik‘ des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts vorstellt und würdigt. Das Motiv der Veröffentlichung wird aus der ‚Vorrede‘ erkennbar:

„Ein ständiger Vorwurf gegen die katholische Kirche ist, daß sie wie auf anderen Gebieten, so namentlich auch auf dem Gebiet der Schule und der Pädagogik rückständig sei. Besonders gilt es bei ihren Gegnern als ausgemachte Tatsache, daß die pädagogischen Errungenschaften des neunzehnten Jahrhunderts fast vollständig auf Rechnung der protestantischen und der sogenannten modernen Pädagogik zu setzen seien. [...] Die meisten katholischen Pädagogen sind in akatholischen Kreisen immer noch unbekannt und werden von ihnen als ‚katholisch‘ ignoriert.“ (St 1907, III)

Noch pointierter kommt das apologetische Motiv im Nachwort der für ein breiteres Publikum gedachten Broschüre aus dem Jahr 1905 zum Ausdruck:

„Unsere Musterpädagogen des 19. Jahrhunderts übertreffen die sogenannten modernen Pädagogen des 19. Jahrhunderts, einen Herbart, Pestalozzi, Diesterweg schon in methodischer Beziehung zum Teil weit, noch mehr in den Grundsätzen der Erziehungslehre. Wir Katholiken sind also nicht inferior auf dem Gebiet der Pädagogik, sondern superior nicht bloß in vergangenen Jahrhunderten, sondern auch im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart. Seien wir nicht zu bescheiden und lassen wir unser Licht leuchten!“ (St 1905, 35)

---

<sup>36</sup> Vgl. jedoch: Johann Baptist SÄGMÜLLER, Art. Palmer, in: Lexikon der Pädagogik 3 (1914) 1096–1098.

## 5. Ein ‚prinzipieller‘ Blick auf die evangelische Tradition der Pädagogik

Eine ‚prinzipiell‘ begründete Sicht der evangelischen Tradition entfaltet Otto WILLMANN (1839–1920) in seinem Artikel „*Protestantische Pädagogik*“ im 4. Band des von Ernst Max ROLOFF herausgegebenen „*Lexikon der Pädagogik*“ (Freiburg/Br. 1915).

WILLMANN sieht den Protestantismus durch zwei Prinzipien begründet: durch das materiale Prinzip der Rechtfertigung allein aus dem Glauben sowie durch das formale Prinzip der Heiligen Schrift als der einzigen Glaubensquelle.

„Beide Prinzipien enthalten zugleich einen Protest gegen den Katholizismus: das erste gegen dessen gesetzhaftes, gute Werke vorschreibendes Element, das andere gegen die Heilsvermittlung durch Hierarchie, Priestertum u[nd] übernatürliche Sakramentswirkung. Die Ablehnung beider Elemente wird damit begründet, daß sie die Religion ‚veräußerlichen‘ u[nd] dadurch den Verkehr der gläubigen Seele mit Gott hemmen, während doch das Christentum die ‚Verinnerlichung‘ der Heilswahrheiten fordere, also ein ‚Recht der Subjektivität gegenüber allem Traditions- und Autoritätswesen‘ statuieren.“ (W 1915, 85)

Vom ‚katholischen‘ Standpunkt aus urteilend, gelangt WILLMANN zu einer kritischen Würdigung LUTHERS<sup>37</sup> und zu einer vergleichsweise positiven Würdigung des altprotestantischen Humanismus in der Tradition MELANCHTHON<sup>38</sup>:

„Der Bruch Luthers mit der Autorität u[nd] Tradition der Kirche bestimmte ihn zu einer Betonung des in Glaubenssachen autonomen Subjektes, bei der unersichtlich wird, wie Erzieher u[nd] Lehrer bestimmend auf dieses einwirken können.“ (W 1915, 85)

„[D]ie Didaktiker des 17. Jahrh[underts] knüpften zum Teil [...] an die Bibel an, die von Luther verpönten aristotelischen Studien erhielten durch Melanchthon schätzbare Förderung. Es zeigte sich, daß die Theologie einer ihr konformen Philosophie als Bindeglied zu den Fachwissenschaften bedürfe, u[nd] es entstand eine protestantische Scholastik, zu deren Vertretern Joachim Camerarius, Jak[ob] Martini, Jak[ob] Schegk u[nd] Jak[ob] Thomasius, der Lehrer Leibniz, gehörten. [...] Auf die Erziehungslehre gewannen diese Bestrebungen nur geringen Einfluß; doch macht sich in Sammelchriften über Studium u[nd] Unterricht eine erfreuliche Annäherung katholischer u[nd] protestantischer Autoren geltend.“ (W 1915, 86/87)

Wiederum vom ‚katholischen‘ Standpunkt aus urteilend, gelangt WILLMANN auch zu einer positiven Würdigung des *Pietismus*<sup>39</sup>. Er erinnert an in dieser Epoche lebendige Wechselwirkungen, welche die Konfessionsgrenzen überschritten:

<sup>37</sup> Vgl. a. Hartmann GRISAR SJ, Art. Luther (u. Luthertum), in: *Lexikon der Pädagogik* 3 (1914) 495–508.

<sup>38</sup> Vgl. a. DERS., Art. Melanchthon, in: *Lexikon der Pädagogik* 3 (1914) 631–639.

<sup>39</sup> Vgl. a. Julius ERNST, Art. Pietismus, in: *Lexikon der Pädagogik* 3 (1914) 1315–1318.

- die Anerkennung, die François FÉNELON de Salignac de la Mothes (1651–1715) „*Traité de l'éducation des filles*“ (Paris 1687) durch FRANCKE fand
- die Rezeption der von FRANCKE und seinen Schülern (Johann Julius HECKER [1707–1768])<sup>40</sup> inspirierten Schulreform durch Johann Ignaz von FELBINGER (1724–1788) und Ferdinand KINDERMANN (1740–1801).

„In August Hermann Franckes [...] tiefem Gemüte verband sich die Innerlichkeit des Glaubenslebens mit dem Drange, es in der Liebe auszuwirken; in ihm erscheint die schroffe Gegensatzung vom Glauben u[nd] Werken überwunden [...]“ (W 1915, 87)

Im Gegensatz dazu fällt WILLMANNS Urteil über die im Kontext der Aufklärungsphilosophie entfaltete Theologie und (Religions-)Pädagogik des „*rationalistischen Protestantismus*“ (W 1915, 88) negativ aus, dem er zugleich eine Abkehr von den protestantischen Prinzipien attestiert:

„Die rationalistische, von den Aufklärern des 18. Jahrh[underts] vertretene Religionsansicht kehrt sich gleichsehr gegen das Material- wie gegen das Formalprinzip des Protestantismus: an Stelle des Glaubens tritt die Vernunft, die als pflichterfüllende auch die Seligkeit verbürgt, die Hl. Schrift aber reiht sich andern alten Urkunden an, wie sie aus Traditionen erwachsen sind, sie wird selbst Tradition: wir stehen am Gegenpol von Luthers Kampf gegen die den Glauben schädigende Vernunft u[nd] gegen die Tradition als Ergänzung der Schrift.“ (W 1915, 88/89)

Zurückhaltender ist sein Urteil über die *Philanthropen*:

„Die rationalistische Religionsauffassung ist für die Philanthropisten maßgebend, nur mildern sie deren Paradoxien durch ihr praktisches Wirken, in dem sie bessern, selbst pietistischen Traditionen Raum geben [...]“ (W 1915, 89)

WILLMANN anerkennt das Verdienst, das protestantischen Vertretern im Hinblick auf die Begründung einer wissenschaftlichen Pädagogik zu Beginn des 19. Jahrhunderts zukommt:

„Die vielfachen, meist populären pädagogischen Debatten der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrh[underts] veranlassten Männer der Wissenschaft, deren Reichtum festzuhalten. Wir danken zwei protestantischen Theologen Fr. Niemeyer u[nd] Fr. Schwarz derartige Arbeiten, die Primitien der historischen Pädagogik.“ (W 1915, 89)

Die Würdigung des (religions-)pädagogischen Ansatzes SCHLEIERMACHERS<sup>41</sup> als Vertreters einer protestantisch verorteten ‚philosophischen Pädagogik‘ bleibt – vom ‚katholischen‘ Standpunkt aus betrachtet – ambivalent:

- *Einerseits* wird positiv hervorgehoben, dass SCHLEIERMACHER die Kirche als eine der vier großen Lebensgemeinschaften und als Trägerin des grundlegenden Gutes der Religion anerkennt. *Andererseits* wird dieses positive

<sup>40</sup> Vgl. a. Wilhelm KAHL, Art. Hecker, in: Lexikon der Pädagogik 2 (1913) 671–674.

<sup>41</sup> Vgl. a. Anm. 34.



Urteil aber zugleich eingeschränkt: „Der historische Charakter der Gemeinschaften wird formell anerkannt, aber die Kirche nur als spontane ‚Vereinigung gleichgesinnter Gottesverehrer‘ aufgrund individuellen Zusammenschlusses erklärt.“ (W 1915, 90)

- *Einerseits* wird positiv festgehalten, dass SCHLEIERMACHER sich vom bisher vorherrschenden Rationalismus abgrenzt und gegen diesen ankämpft. *Andererseits* erweist sich aber das in diesem Kontext gewonnene Religionsverständnis – vom ‚katholischen‘ Standpunkt aus geurteilt – als problematisch: „Ihm ist die Religion weder ein Wissen, noch ein Tun, sondern ein Gefühl des gemeinschaftlichen Lebens von All u[nd] Ich, dessen Fassung in Dogmen u[nd] Geboten sekundär ist, ja es von der Innerlichkeit ablenken kann.“ (W 1915, 90)

Eine uneingeschränkt positive Würdigung erfahren hingegen die Vertreter der „*evangelischen Pädagogik*“. WILLMANN verweist darauf, dass der Begriff „evangelisch“ vor allem seit den Unionserlassen König FRIEDRICH WILHELMS III. von Preußen (1817) sich als Selbstbezeichnung für „die auf dem kirchlichen Bekenntnisse feststehenden Protestanten“ (W 1915, 91) einbürgerte.

„[A]ls Ausdruck für eine pädagogische Denkrichtung ist das Wort durch Christian Palmers ‚*Evangelische Pädagogik*‘ (1852) zuerst in Schwung gekommen, kann aber angemessen auf die umfassenden Bestrebungen gleichen Geistes im 19. Jahrh[undert] ausgedehnt werden.“ (W 1915, 91)

WILLMANN erinnert daran, dass fast zeitgleich mit der Veröffentlichung von Christian PALMERS (1811–1875)<sup>42</sup> „*Evangelischer Pädagogik*“ (Tübingen 1853) auch Georg Martin DURSCH (1800–1881)<sup>43</sup> – vom ‚katholischen‘ Standpunkt ausgehend – seine „*Pädagogik oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens*“ (Tübingen

<sup>42</sup> Christian David Friedrich PALMER (1811–1875) – seit 1846 Dozent für Pädagogik und Volksschulwesen, seit 1852 Professor für Moral und Praktische Theologie in Tübingen. Vertreter einer der „Vermittlungstheologie“ nahestehenden evangelischen Theologie. Katechetisch und pädagogisch relevante Veröffentlichungen: *Evangelische Katechetik* (Stuttgart 1844); *Evangelische Pädagogik* (2 Bde., Stuttgart 1853); *Evangelische Pastoraltheologie* (Stuttgart 1860). – Vgl. a. Anm. 36. Ferner: Friedrich SCHWEITZER, Art. Palmer, Christian, in: LexRP 2 (2001) 1475 f.

<sup>43</sup> Johann Georg Martin von DURSCH (1800–1881) – Theologisches Studium in Tübingen, 1842 Promotion zum Dr. theol. an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Br., Pfarrer und Dekan in Wurmlingen und in Rottweil. Schüler Johann Baptist von HIRSCHERS. Pädagogisch relevante Veröffentlichung: *Pädagogik oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkt des katholischen Glaubens* (Tübingen 1851). – Vgl. a. Johann Baptist SÄGMÜLLER, Art. Dursch, in: Lexikon der Pädagogik 1 (1913) 920–922. Ferner: Reiner GOY, *Kirchenlehre oder Pädagogik. Eine Studie zur katholischen Pädagogik G. M. Durschs und zur evangelischen Pädagogik Chr. Palmers*, Diss. phil. Gießen 1996.

1851) veröffentlichte, die von PALMER positiv gewürdigt wurde („eine schöne Gabe christlicher Erziehungsweisheit“<sup>44</sup>). Beide – DURSCH und PALMER – eint die Abweisung der „rationalistischen Pädagogik“, „die Palmer [...] schlagend widerlegt“ (W 1915, 91):

„[S]ein Urteil über die katholische Pädagogik ist nicht frei von Missverständnissen, doch räumt er ein, daß ‚ihre Veräußerlichung ursprünglich auf einem an sich vollkommen berechtigten Triebe zur Objektivierung u[nd] Ausgestaltung des an sich Innerlichen u[nd] Wahren beruht‘ [Christian PALMER, *Evangelische Pädagogik*, Stuttgart 1882, 172].“ (W 1915, 91/92)

WILLMANN gelangt zusammenfassend zu dem Urteil:

„Was die ‚evangelische Pädagogik‘ bietet, hat dank seinem Zusammenhange mit der älteren der Wissenschaften, der Theologie, vor den Erzeugnissen des Tages die wissenschaftliche Haltung voraus u[nd] geht, weil dabei Fragen u[nd] Probleme der christlichen Gottes- und Weltanschauung einbezogen werden, mehr in die Tiefe als die rationalistischen und monistischen Darstellungen.“ (W 1915, 92)

Vor diesem Hintergrund zeichnet sich aus seiner Sicht zugleich auch eine – gegenwarts- und zukunftsbezogene – die Konfessionsgrenzen überschreitende gemeinsame Aufgabe und Herausforderung ab: Zur Lösung des (religions-)pädagogischen Kernproblems der „Verinnerlichung“ bedarf es einer „mit der Theologie einhelligen Philosophie“ (W 1915, 92):

„Nur eine solche vermag das Verhältnis von Glauben u[nd] Wissen, Unsichtbarem und Sichtbarem, Religion u[nd] Moral unzweideutig festzustellen u[nd] damit Schutzwehren gegen den Rationalismus u[nd] Monismus zu beschaffen. Auch ist sie für die Pädagogik ein Bindeglied zwischen der theologischen u[nd] philosophischen Auffassung, die sich in der werdenden wissenschaftlichen Pädagogik durchdringen müssen [...]. Hier liegen Aufgaben, die noch nachdrücklicher auf das Zusammenarbeiten der Konfessionen hinweisen als das christliche Humanitätsideal, in dem sie sich einst erfreulich annäherten – aber nicht auf dem dünnen Boden rationalistischen Unglaubens, sondern auf dem fruchtbaren Felde des positiven Christentums.“ (W 1915, 92)

## 6. Zusammenfassung der Ergebnisse

1. Der apologetische und polemische Duktus der Argumentation, der vor allem in der Bewertung der Reformation und in der Beurteilung der Person Martin LUTHERS zum Tragen kommt, spiegelt das epochal bedeutsame Grundmuster der ‚konfessionalistischen‘ Abgrenzung gegenüber der ‚protestantischen‘ Interpretation der (vor-)reformatorischen Tradition. Dieses Grundmuster gewinnt sein Profil im Kontext einer zeitgenössischen katholischen Lutherforschung, die von ihrem Interpretationsansatz her der

---

<sup>44</sup> Zit. bei W 1915, 91 ohne Quellenangabe.

Person und dem theologischen Anliegen LUTHERS nur ansatzweise gerecht werden konnte.<sup>45</sup> Erst eine auch selbstkritische katholische kirchengeschichtliche Forschung ermöglichte es in der Folgezeit, eine differenzierte Sicht der Reformation sowie eine angemessene Würdigung der für LUTHER maßgeblichen theologischen Motive zu gewinnen, die zugleich Perspektiven für den ökumenisch-theologischen Diskurs eröffneten.<sup>46</sup>

2. Charakteristisch für die untersuchte epochaltypische katechetische und pädagogische Literatur ist die (Re-)Konstruktion einer eigenen Traditionslinie ‚katholischer‘ Pädagogik und Katechetik für das 19. Jahrhundert: in Abgrenzung und Absetzung gegenüber der – mit den Kernbegriffen ‚Rationalismus‘ und ‚Subjektivismus‘ negativ konnotierten – Philosophie und Theologie der Aufklärung. Sie findet ihr entscheidendes und unterscheidendes Kriterium in einer bewussten ‚Kirchlichkeit‘. Der vernunftbestimmten ‚natürlichen‘ Religion wird kontrastierend die geschichtliche und durch Tradition vermittelte ‚positive‘ Religion entgegengesetzt. Die Neuorientierung koinzidiert zum einen mit der ‚Restauration‘ der voraufklärerischen Tradition und der Etablierung einer normativen ‚neuscholastischen‘ Philosophie und Theologie, zum anderen mit der Abgrenzung gegenüber einem ‚modernen‘ Bildungsverständnis, das seinerseits – sich ‚neuzeitig‘ verortend – an die ‚neuhumanistisch‘ interpretierte Tradition der ‚klassischen‘ Antike anknüpft.
3. In konfessionsvergleichender Perspektive lassen sich im Kontext vergleichbarer Herausforderungen jedoch auch vergleichbare Lösungsansätze entdecken. Vom ‚katholischen‘ Standpunkt aus betrachtet, erweisen sich in diesem Zusammenhang der Ansatz einer „evangelischen Katechetik“ bzw. „evangelischen Pädagogik“ (PALMER) und der Ansatz einer „christlich kirchlichen Katechetik“ (ZEZSCHWITZ) als affine Traditionen. Konfessionsübergreifend kommen sie überein
  - in einer Absetzung vom ‚rationalistischen‘ Ansatz der Aufklärungsphilosophie und Aufklärungstheologie
  - in einer bewussten kirchlichen Verortung, konfessionellen Profilierung und theologischen Grundlegung der Katechese<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Vgl. Heinrich DENIFLE OP, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung* quellenmäßig dargestellt, 2 Bde. u. Ergänzungsbd., Mainz 1904–1909; Hartmann GRISAR SJ, *Luther*, 3 Bde., Freiburg/Br. 1911–1912.

<sup>46</sup> Vgl. vor allem die Forschungen von Sebastian MERKLE (1862–1945), Adolf HERTE (1887–1970) und Joseph LORTZ (1887–1975).

<sup>47</sup> „Die Katechese ist diejenige Thätigkeit der Kirche, durch welche sie die in ihr geborene und getaufte Jugend mittelst gemeinsamer Unterweisung in der kirchlichen Lehre und gemeinsamer Erziehung für's kirchliche Leben zur Gemeinde heranbildet.“ (Christian PALMER, *Evangelische Katechetik*, Stuttgart 1844, 49f.) – „Demnach wird der christlich-kirchliche *Katechumenat* selbst zu definieren sein als *diejenige Veranstaltung der Kirche, durch welche solche, die nach der Aufnahme in ihre volle gliedliche Gemeinschaft begehren, auf dem We-*

- sowie in einer wissenschaftstheoretischen Einordnung und Begründung der Pädagogik und der Katechetik als Teildisziplinen der (Praktischen) Theologie.

Christian GRETHLEIN weist zutreffend auf die Ambivalenz einer solchen ‚Verkirchlichung‘ hin, die in analoger Weise auch für die vergleichbaren Ansätze einer ‚katholischen‘ Pädagogik und Katechetik festgestellt werden kann: „Die Verkirchlichung der Katechetik bzw. der Pädagogik – [...] bei Palmer mit Kritik der modernen Pädagogik, bei v. Zezschwitz mit ausführlichem Rekurs auf die Geschichte verbunden – kann vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse im 19. Jahrhundert als Versuch verstanden werden, einen einheitlichen Bezugspunkt für Erziehung zu gewinnen. Der Preis hierfür war eine zunehmende Isolierung der Katechetik von der Pädagogik bzw. des Religionsunterrichts von den anderen Schulfächern.“<sup>48</sup> Im Kontext katholischer Milieubildung kann die ‚Verkirchlichung‘ der Katechetik bzw. der Pädagogik als ein integrales Moment der epochalen ‚Verkirchlichung des Christentums‘ verstanden werden, die Franz-Xaver KAUFMANN als ein wesentliches Merkmal der Sozialform des ‚Katholizismus‘ des 19./20. Jahrhunderts herausarbeitete.<sup>49</sup>

4. Problemanzeigend verweist WILLMANN auf die Begründungsproblematik einer ‚christlichen Erziehungswissenschaft‘, die in ihrer anthropologischen und ethischen Grundlegung anschlussfähig bleibt sowohl an den philosophischen Diskurs der ‚allgemeinen Erziehungswissenschaft‘ als auch an den Diskurs der Theologie als einer konfessionell bestimmten Wissenschaft. Er rekurriert in diesem Zusammenhang auf das vermittelnde Modell einer ‚philosophia perennis‘, in die der zeitübergreifende Ertrag der philosophischen Reflexion der Jahrhunderte einfließen und die als ‚ideale Weltanschauung‘ Bildung und Erziehung sinnstiftend orientieren soll. Das Paradigma einer solchen auch theologisch anschlussfähigen ‚philosophia perennis‘ sah WILLMANN im Ansatz der neuscholastischen Philosophie

*ge eines lehr- und erziehungsmäßigen Bereitens in ein directes Verhältniß zu den der Kirche anvertrauten Heilmitteln gesetzt werden, zu dem Zwecke, daß die Aufnahme zur vollen gliedlichen Gemeinschaft der Kirche zugleich Einpflanzung in den vollen Heilsstand eines Christen sei.“* (Carl Adolf Gerhard von ZEJSCHWITZ, System der christlich kirchlichen Katechetik, Bd. 1, Leipzig 1863, 79)

<sup>48</sup> Christian GRETHLEIN, Religionspädagogik, Berlin – New York 1998, 54. – „Weitreichender als die hier angedeuteten wissenschaftstheoretischen Probleme, die letztlich eine unangemessene Ausdehnung der Theologie implizieren, war aber die Tatsache, daß die Lehrer als die, die im 19. Jahrhundert bei zunehmender Verschulung an Gewicht für Erziehung gewannen, das Konzept der kirchlichen Katechetik mehrheitlich ablehnten. Denn für sie war es zugleich ein Legitimationsmodell ihrer Unterordnung unter die Pfarrer bzw. eine Stabilisierung der sog. geistlichen Schulaufsicht.“ (Ebd.)

<sup>49</sup> Vgl. Anm. 8



verwirklicht, der seinerseits für die zeitgenössische katholische Theologie normative Verbindlichkeit besaß. Im Kontext einer sich zunehmend ausdifferenzierenden und pluralisierenden Philosophie erwies sich dieser Ansatz jedoch zunehmend als positionell, im Kontext des Paradigmas einer weltanschaulich nicht gebundenen ‚allgemeinen Erziehungswissenschaft‘ zunehmend als ungleichzeitig. Gleichwohl behielt die von WILLMANN beschriebene Aufgabe einer in Konvergenz theologischer und pädagogischer Argumentationslinien zu gewinnenden Begründung der ‚Religionspädagogik‘ auch in der Folgezeit und unter veränderten Bedingungen des Verhältnisses von Theologie und Erziehungswissenschaft bis heute eine bleibende und konfessionsübergreifende Aktualität und Dringlichkeit.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang für die katholische Religionspädagogik: Hans SCHILLING, Grundlagen der Religionspädagogik. Zum Verhältnis von Theologie und Erziehungswissenschaft, Düsseldorf 1970; Ulrich KROPAČ, Religionspädagogik und Offenbarung. Anfänge einer wissenschaftlichen Religionspädagogik im Spannungsfeld von pädagogischer Innovation und offenbarungstheologischer Position, Berlin 2006.

## Weltethos und Ehrfurchtsethik

Hans Küng und Albert Schweitzer

Wir haben uns daran gewöhnt, dass die Medien täglich von einem anderen neuen Schauplatz sinnloser Gewalt berichten. Die Flut der schrecklichen Bilder und Nachrichten wirkt abstumpfend. Die Schauplätze der Gewalt kommen dabei immer näher. Man begegnet alltäglicher Gewalt in der S-Bahn, auf dem Schulhof und in der Familie. Überall eine Flut von Gewalt und Gegengewalt, ausgeübt von Menschen, denen die Orientierung in den grundlegendsten Fragen menschlichen Zusammenlebens zunehmend abhanden kommt. Die Welt scheint eine Welt ohne Ethik zu sein. Das natürliche Empfinden für Menschlichkeit und Anstand ist offensichtlich verloren gegangen.

Diese Situation ist Ausgangspunkt der Überlegungen des katholischen Theologen Hans Küng, der in seiner mehrfach wieder aufgelegten Programmschrift „Projekt Weltethos“ fragt, was die Religionen insgesamt zu dem Grundwerteverfall zu sagen haben und ob sie überhaupt noch die Kraft zur ethischen Wegweisung in einem post-modernen Zeitalter besitzen. Küngs Antwort auf diese Fragen ist eindeutig: „Kein menschliches Zusammenleben ohne ein Weltethos der Nationen; kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen; kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog unter den Religionen.“<sup>1</sup> In einer neueren Veröffentlichung zum Thema Weltethos – „Weltethos christlich verstanden“ – betont Küng erneut, dass es keinen internationalen Frieden ohne Religionsfrieden geben kann und dieser nicht ohne globale ethische Maßstäbe zu erreichen ist. Das Christentum, so Küng, muss seine Identität nicht dadurch nachweisen, dass es sich ängstlich abgrenzt. Vielmehr gilt: Das gemeinsame Ethos, das Menschen aller Religionen verbindet, gehört unverzichtbar zur Botschaft Jesu und ist Mitte christlicher Spiritualität. Was Jesus heute von den Menschen fordern würde, wenn er wiederkäme, ist nach Küng die Grundforderung des Weltethos, eine solidarische Mitmenschlichkeit mit den Menschen, auch in anderen Religionen.<sup>2</sup>

Mit dem Weltethos strebt Küng nicht eine neue Weltideologie an, sondern jenes Minimum an Ethos, das für das Wohl des Menschen und das friedliche Zusammenleben der Menschheit notwendig ist. Dabei geht Küng davon aus, dass dieser ethische Grundkonsens nicht postuliert, sondern vielmehr nur gefunden werden muss. Die angestrebten ethischen Maximen, die einen friedlichen Umgang der Menschheitsfamilie ermöglichen und einfordern, wohnen nach Küng den Religionen an sich bereits inne, werden aber von den Religionsgemeinschaften nur allzu oft nicht berücksichtigt. So ist das Projekt Weltethos zutiefst religionspädagogisch ausgerichtet. Es will Vertreter der

<sup>1</sup> H. KÜNG, Projekt Weltethos (= PW), München / Zürich 1990, 171.

<sup>2</sup> Vgl. H. KÜNG / A. RINN-MAURER, Weltethos christlich verstanden, Freiburg 2005, 48.

verschiedenen Religionen zur Einsicht bringen, sich auf das Gemeinsame im Ethos und nicht das Trennende zu besinnen.

Küngs Weltethos meint nicht eine ethische Weltreligion jenseits aller bestehenden Religionen oder die Herrschaft einer Religion über alle anderen, sondern in erster Linie eine Übereinkunft bezüglich unverrückbarer gemeinsamer Werthaltungen. Die Geltung dieses Weltethos wird nach Küng nicht von konkurrierenden Wahrheitsansprüchen berührt. Im Ethos, so Küng, sind sich die Religionen näher als im Dogma. Von hier aus zielt Küngs Projekt Weltethos auf ein allgemein-ethisches Grundkriterium, das auf dem Humanum, dem wahrhaft Menschlichen beruht. Ein solches verbindendes und verbindliches Ethos für die gesamte Menschheit, ein solches Weltethos ist für Küng der einzige Weg des Überlebens der Menschheit angesichts der katastrophalen ökonomischen, sozialen, politischen und ökologischen Entwicklungen der Gegenwart.

Zu den verbindlichen Maßstäben und Grundhaltungen eines globalen Ethos zählt nach Küng auch die Ehrfurcht vor dem Leben. Dieser von Albert Schweitzer in der Kulturethik geprägte Begriff hat eine herausragende religionswissenschaftliche Relevanz, die dem Anliegen von Küngs Projekt Weltethos entspricht. Schweitzers weltreligiöse Schau trifft sich mit Küngs Projekt Weltethos vor allem darin, dass sie angesichts moderner Fortschrittsideologien eine Rückbesinnung auf ethische Grundlagen fordert. Nach Schweitzer bildet sich durch einen ungehemmten Fortschrittsglauben eine „herabgesetzte Vorstellung vom Menschen“ aus, der Mensch erhält eine „Maschinenherz“.<sup>3</sup> Ein Fortschritt ohne Ethik und ohne das Ziel des Weltfriedens bedeutet für Schweitzer den Gang in die Inhumanität. Ein menschliches Überleben ist nur möglich, wenn die Menschheit sich in der Ethik erneuert. Ähnlich bedeutet für Küng ein Fortschritt ohne Ethik den Niedergang der Menschheit. „Wir bedürfen“, so Küng in seiner Programmschrift, „der Besinnung auf das Ethos, auf die sittliche Grundhaltung des Menschen“ (PW 46). Die Frage nach ethischen Kriterien ist kein privates ‚Forschungsvorhaben‘, sondern von entscheidender Bedeutung für die angestrebten Ziele eines Völker- und Religionsfriedens.

Der letzte Maßstab, den Schweitzer in seinen religionsvergleichenden Studien an die Weltreligionen legt, ist der ethische. Die Hauptfrage ist jeweils, wie stark der Wille der Religionen ist, wirklich ethisch zu sein. Erst von hier aus unternimmt Schweitzer das „Weltexperiment“, Ost und West in einer ethischen Bewegung zusammenzuführen. „Noch ist es dem Denken nicht gelungen“, resümiert Schweitzer in „Die Weltanschauung der indischen Denker“, „die indische und europäische ... Weltanschauung miteinander ... zu vereinigen“ (G II, 446). Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben kann nach Schweitzer zur „Synthese“ führen. Durch sie entsteht eine neue Gesinnung, die eine Brücke zwischen Ost und West schlägt. Dieser Versuch, die Ehrfurchtsethik als Prinzip über alle Religionen hinweg zu konzipieren, entspricht der Intention von Küngs Projekt Weltethos.

Auch Schweitzers Begründung der Ehrfurchtsethik stimmt mit den Grundlagen des Projekts Weltethos überein. Küng und Schweitzer fassen beide die Beziehung von Religion und Ethik ähnlich auf. Küng kennt keinen Konflikt zwischen Religion und Ethik.

<sup>3</sup> A. SCHWEITZER, Gesammelte Werke, Bd. I-V (= G), München 1974, II, 35, 407. Vgl. auch E. HURTH, Albert Schweitzers Ehrfurchtsethik und Hans Küngs „Projekt Weltethos“, in: 80. Rundbrief für alle Freunde von Albert Schweitzer (1995), 33–41.

Nach Küng vermag Religion ein Ethos unbedingt und allgemein zu begründen und zugleich zu konkretisieren. Höchste Werte können nicht rein rational, vom Menschen her abgeleitet werden. Die Unbedingtheit des Sollens lässt sich vielmehr nur von einem Absoluten, von der letzten Wirklichkeit her begründen. Für Schweitzer sind Religion und Ethik ebenfalls in untrennbarer Beziehung. Religion ist im Kern Ethik. Die tiefe, universale Ethik ist Religion. Beide haben nach Schweitzer die gleiche Wurzel, den Geist Jesu.

„Wahre Menschlichkeit“, so Küng in seiner Programmschrift, „ist die Voraussetzung wahrer Religion (als Minimalkriterium), ... wahre Religion ist die Vollendung wahrer Menschlichkeit (als Maximalkriterium)“ (PW 121). Schweitzer hat diese Forderung bereits 1905 in seinen Straßburger Predigten gestellt: „Jesus hat Religion und Menschlichkeit so zusammengeschweißt, dass es keine Religion mehr gibt, dass sie für ihn nicht existiert ohne die wahre Menschlichkeit, und dass die Aufgaben der wahren Menschlichkeit nicht gehört werden können ohne Religion“.<sup>4</sup> Im Gegensatz zu Küng erweitert Schweitzer den Begriff der Humanität, indem er den Einbezug aller Mitgeschöpfe verlangt. Schweitzers Ehrfurchtsethik ist eine universelle, ins Kosmische erweiterte Ethik der Liebe. Sie sprengt die Grenzen der anthropozentrischen Ethik und bezieht sich auf das Verhalten des Menschen zum Leben als solchem, in all seinen Erscheinungen. „Ihrem Gebiete und ihren Forderungen nach ist die Ethik“, so Schweitzer, „grenzenlos“. Entsprechend mahnt Schweitzer zur Verantwortlichkeit allem Leben gegenüber: „Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt“ (G II, 660, 379). Die Humanitätspflicht muss daher auf alles Leben ausgeweitet werden. In Küngs Projekt Weltethos ist der Begriff der Humanität dagegen enger gefasst. Menschlichkeit besteht, so Küng in seiner Programmschrift, in dem „Respekt vor menschlicher Würde und Grundwerten“ (PW 121). Im Unterschied zu Schweitzers Universalisierung ist für Küng somit der Mensch Ziel und Kriterium.

Gerade an dieser Stelle hat Küngs Projekt Weltethos scharfe Kritik erfahren. Danach setzt sein universalethischer Ansatz eine kulturanthropologisch fragwürdige Prämisse voraus. Küng sieht den Menschen als friedliebend und gewaltverneinend. Er geht davon aus, dass es genügend Menschen gibt, die an eine Veränderung in Sachen Ethos glauben und den Religionen die Kraft zutrauen, die Herzen vieler zum Guten zu verwandeln. Für Kritiker des Projekts Weltethos zeigt sich hier, dass Küng mit seinen universalethischen Vorstellungen den Menschen letztlich überfordert. Die Konfliktnatur des Menschen sowie sein Aggressionspotential werden ausgeblendet. Küngs unrealistisches Menschenbild erklärt in den Augen seiner Kritiker auch die Unwirksamkeit des Projekts Weltethos. Auf den Kriegs- und Katastrophenschauplätzen der letzten Jahre angefangen vom Völkermord in Ruanda bis zu den Kriegsgräueltaten im Irak hat das Projekt Weltethos in keiner Weise einen friedensschaffenden Einfluss genommen. Angesichts der Dominanz von Terror, Gewalt und Aggression ist das Weltethos mit seinem appellativen Charakter offensichtlich wirkungslos.<sup>5</sup>

Das theologische Postulat eines gemeinsamen Nenners der Religionen scheint mit der aktuellen religiösen Landschaft der Gegenwart kaum vereinbar zu sein. Die in diesen Tagen allerorts beobachtete Rückkehr der Religionen bedeutet bezeichnenderweise

<sup>4</sup> A. SCHWEITZER, Straßburger Predigten, München 1966, 57.

<sup>5</sup> Vgl. E. HURTH, Jesu Weltethos, in: Zeitzeichen 1 (2006), 65–66.



auch, dass die von Thomas Luckmann einst als „unsichtbar“ beschriebene Religion öffentlich sichtbar geworden ist. Diese neue Sichtbarkeit der Religion ist nicht zuletzt gebunden an das zunehmend gewalttätige Auftreten religiös motivierter Akteure auf der weltpolitischen Bühne. In Untersuchungen zur politischen und sozialen Bedeutung von Religionen zeichnet sich entsprechend ein bemerkenswerter Paradigmenwechsel ab, in dem zu dem Stabilisierungs- und Integrationsparadigma das Gewalt- und Konfliktparadigma hinzutritt. So wird die Wiederkehr der Götter und Religionen auch als „Kampf für Gott“ oder „Terror im Namen Gottes“ beschrieben und ein religiöser „Clash of Civilizations“ beschworen.<sup>6</sup>

Während gerade das letztgenannte Szenario entschieden zurückgewiesen worden ist, scheint man sich sozial- und religionswissenschaftlich dennoch auf den Befund zu verständigen, dass Religionen nicht nur ein Friedenstiftungspotenzial, sondern auch ein Gewaltpotenzial innewohnt. Die Religionen bewegen sich im Spannungsfeld zwischen Gewalt und Versöhnung, Toleranz und Fanatismus. Der Rückbezug auf das Heilige kann die Gesellschaft stabilisieren und befrieden, aber auch durch religiös motivierte Gewalt destabilisieren und zerfallen lassen. Diese Ambivalenz des Sakralen wird in Küings Projekt Weltethos nicht ausreichend berücksichtigt. Mehr noch: Wenn es zu trifft, dass die Religionen, vor allem die monotheistischen Offenbarungsreligionen ein Gewaltpotenzial enthalten und Glaube zunehmend als politischer Machtfaktor erscheint, ist das Hauptanliegen des Projekts Weltethos noch in anderer Hinsicht zu revidieren. Es gibt, so Manfred Walther, in allen Weltreligionen ein universalistisches Potenzial, das auf der Grundlage der verschiedensten Heiligen Schriften und kanonischen Texten freizulegen ist, aber „nicht in einer abstrakt-universalistischen Gestalt, als Weltethos, sondern im Kontext der jeweiligen religiösen Tradition selber“.<sup>7</sup> Nach Walther ist dies Aufgabe einer Theologie, die sich den politischen Implikationen der verschiedenen Religionen stellt und sich von Funktionalisierungen der Religion zu Machtzwecken abgrenzt. Der von Küng im Projekt Weltethos angestrebte Grundkonsens ethischer Maxime kann vor diesem Hintergrund letztlich erneut nur appellativ umgesetzt werden.

Der erkenntnistheoretische Ansatz, der Schweitzers Ehrfurchtsethik zugrunde liegt, ist in diesem Zusammenhang realistischer. Schweitzers Ehrfurchtsethik liefert keine Deutung der Welt, sie verzichtet auf eine Erkenntnis des Weltengrundes. Ehrfurcht vor dem Leben führt also nicht auf eine ‚Weltanschauung‘ und formuliert nicht, was den Sinn der Welt ausmacht. Die Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben ergibt sich darin“, so Schweitzer, „die Welt so zu nehmen, wie sie ist. Die Welt ist Grausiges in Herrlichem, Sinnloses in Sinnvollem, Leidvolles in Freudvollem. In jeder Hinsicht bleibt sie dem Menschen rätselhaft“ (G I, 211). Im ehrfürchtigen Erleben des univer-

<sup>6</sup> Vgl. K. ARMSTRONG, Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2004; S. P. HUNTINGTON, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996; M. JUERGENSMEYER, Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus, Freiburg i. Br. 2003.

<sup>7</sup> M. WALTHER, Strategien der politischen Neutralisierung des Gewaltpotenzials monotheistischer Offenbarungsreligionen, in: M. HILDEBRANDT / M. BROCKER (Hgg.), Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, Wiesbaden 2005, 112.

sellen Willens zum Leben bleibt das Leben Geheimnis. Dieser Ansatz Schweitzers, der in Bezug auf Welterkenntnis Skepsis und Resignation betont und die Welt als eine in jeder Hinsicht „rätselhafte“ Erscheinung des universellen Willens zum Lebens erfährt, hat bei Küng keine Entsprechung. Küns Projekt Weltethos ist nicht bestimmt durch den Widerspruch zwischen der nichtethischen Welt und einer auf Welterkenntnis verzichtenden menschlichen Ethik. Küns Projekt setzt letztlich das Wissen um das voraus, was Leben ist und was der Mensch zu sein hat. Wenn aber die Annahme von Schweitzers Ehrfurchtsethik stimmt, dass die Welt als Ganzes für unser nach Sinn verlangendes Dasein ein Rätsel bleibt, dann lässt sich der Welt auch durch universale Paradigmen und Formeln kein Sinn beilegen. Erst recht nicht lässt sich so die Kluft zwischen ethischem Anspruch und religiöser Weltwirklichkeit überwinden.

Nach Gerd Neuhaus liegt dies aber auch daran, dass Küng die Wahrheitskonkurrenz der Religionen aus seiner angestrebten Koalition der Weltreligionen heraushält. Wie Neuhaus in seiner religionstheologischen Auseinandersetzung mit Küns Projekt Weltethos darlegt, bedeuten Konsens und Koalition nicht notwendig Frieden, sondern führen unter bestimmten Voraussetzungen eher zu Dissens und Gewaltszenarien. Daher ist nach Neuhaus Küns universalethische Forderung letztlich umzukehren. Der Beitrag des Christentums zum Weltethos liegt, so Neuhaus, primär nicht im Festhalten am ethisch Gemeinsamen, sondern vielmehr in der Betonung seines Absolutheitsanspruchs. Nicht durch Relativierung, sondern durch Radikalisierung seines Wahrheitsanspruchs kann also das Christentum zum politischen und gesellschaftlichen Frieden beitragen. Nach Neuhaus vermag nur die Besinnung auf diesen Absolutheitsanspruch die Gefahr abzuwenden, dass das Projekt Weltethos mit seinem Anspruch auf universalen Konsens zu neuen Fronten führt.<sup>8</sup>

Auch an dieser Stelle liefert Schweitzer ein Korrektiv zu Küns Ansatz, das Neuhaus' Kritik folgt. Der Ehrfurchtsethiker Schweitzer ging als Arzt nach Afrika, der in tätiger Hingabe eine „Brüderschaft der vom Schmerz Gezeichneten“ schuf, ein „Humanitätswerk“, in dem sich Religionen und Kulturen in ethischem Geist begegnen sollten (G I, 474, 205). Dieses Humanitätswerk gelang Schweitzer trotz oder gerade wegen der Tatsache, dass er kulturtragende Impulse für den fremden Kontinent christlich fundieren wollte und am Wahrheitsanspruch des Christentums festhielt. Dies trug ihm den Vorwurf ein, er sei als Kolonialist aufgetreten, als Statthalter europäischer Ideale in einer nicht-europäischen Welt, aber eben dieses Sendungsbewusstsein Schweitzers war es letztlich, das ihm zu seinem Erfolg in Afrika verhalf. Der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben geht es bei Schweitzer immer auch um die Glaubwürdigkeit des Christentums gegenüber anderen Religionen und Kulturen. Als universales Prinzip, das über alle Kulturen und Religionen hinweg greift, lässt Schweitzers Ehrfurchtsethik also durchaus die Durchsetzung des Wahrheitsanspruchs des Christentums zu. Dass Schweitzer damit Erfolg beschieden war, liegt nicht zuletzt daran, dass er das lebte, was der Systematiker Küng auf zahlreichen Symposien seit Jahren verkündet. Das Weltethos war bei Schweitzer existenzielles Ideal, verwirklicht in unmittelbarem Dienen und ehrfürchtigem Leben. Nur auf diesem Weg des praktischen Lebensvollzugs wird Küns Weltethos letztlich wirksam werden können.

<sup>8</sup> Vgl. G. NEUHAUS, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“, Freiburg 1999, 169.

FRESACHER, Bernhard: Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs, Herder Verlag 2006, 413 S., € 35,00, ISBN: 3-451-29143-6

Kommunikation gehört mittlerweile zu den theologisch wie kirchenpolitisch aufgeladenen Begriffen. Kommunikation suggeriert unter anderem Offenheit: Statt blinden Gehorsam einzufordern, soll sie Verstehen ermöglichen. Die Partizipation aller an den mitgeteilten Informationen eröffnet Konsens und dadurch Gemeinschaft. In ihren sozialen Formen geht es nicht nur um Inhalt, sondern ebenso um personale Beziehung. Kirche als Ort, an dem Kommunikation stattfindet, wird zur *communio* – zur Gemeinschaft, die auf Übereinstimmung beruht. Freilich verweisen gerade die Auseinandersetzungen um die *Communio*-Ekklesiologie auf die Probleme, die der Kommunikationsbegriff aufwirft. Denn Kommunikations- als Konsensgemeinschaft setzt gleichzeitig Grenzen – zwischen Drinnen und Draußen, dem Anderen und Eigenen, zwischen Fremdem und Bekanntem. Sie suggeriert die Möglichkeit von Einheit und reagiert gegenüber tatsächlicher Vielfalt mit Autorität.

Ausgehend von der Beobachtung, dass der Kommunikationsbegriff „allzu sorglos in der Theologie verwendet wird“ (23), unternimmt Bernhard Fresacher in seiner Habilitationsschrift eine umfassende Problematisierung. Kommunikation, die Fresacher in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils als „theologische Leitkategorie“ wahrnimmt, ist mehr als nur ein Aspekt des christlichen Glaubens unter anderen. Sie ist vielmehr die Form, die die Voraussetzung jeglicher Thematisierung bildet. Ihre Möglichkeiten und Grenzen mitzudenken sieht der Verf. deshalb für die Fundamentaltheologie als unabdingbar, wobei jede Beschäftigung mit Kommunikation ihrerseits Kommunikation ist und deren Bedingungen unterliegt. Entstanden am Lehrstuhl von Edmund Arens greift die Untersuchung damit eines der zentralen Themenfelder des Luzerner Fundamentaltheologen auf, ohne den Dissens zu scheuen. Dem Verf. geht es um die oft überspielten blinden Flecken von Kommunikation: Die Unerreichbarkeit von Intentionen; die Differenzen, die im Verstehen immer mitgesetzt sind; die Entzogenheit von Sinn. Die Untersuchung reflektiert den Kommunikationsbegriff denn auch anders als Arens nicht unter Bezugnahme auf Jürgen Habermas, sondern rekurriert auf die Kommunikationstheorie Niklas Luhmanns.

Die Untersuchung beginnt in ihrem umfangreichsten Kapitel mit einem Einblick in die Kommunikationsprozesse während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das die „kommunikationstheoretische Wende“ (Max Seckler) in der Theologie eingeläutet hat. Erhellend stellt der Verf. das Nachdenken über Kommunikation auf dem Konzil in den Zusammenhang der umfassenden Selbstthematisierung der Kirche. Wird in der Pastoralkonstitution (GS 44) Kirche dadurch charakterisiert, dass sie „mit dem Menschen das göttliche Leben teilt“ (*communicat*), verweist dies in Richtung von Partizipation und Dialog, was der Verf. durch den Kontext der Konzilstexte herausarbeitet. Damit begründet das Konzil die Rezeption, die den Buchstaben vom vielbeschworenen Geist des Konzils bzw. „die Semantik von der Pragmatik“ (42) her zu verstehen sucht.

Der theologische Gebrauch des Kommunikationsbegriffs, der nicht zuletzt durch das Konzil angestoßen wurde, wird in den folgenden Kapiteln (3, 4 und 5) anhand von fundamentaltheologischen „Vorschlägen“ problematisiert. Die theologischen Kommunikationstheorien von Helmut Peukert und Edmund Arens gewinnen für den Verf. ihren Wert dadurch, „dass sie die Kommunikation nicht nur als Gegenstand der theologischen Erkenntnis und des Wissens, sondern als deren Form in den Vordergrund des theologischen Interesses“ (96) rücken. Allerdings, so die Kritik, orientieren sie Kommunikation durch die Integration in die Handlungstheorie zu sehr an der Interaktion einzelner (kommunikationskompetenter) Subjekte. Die Vermittlung von Intentionen und die Herstellung von Konsens als Ziele jeg-

licher Kommunikation setze die Existenz einer Einheitsposition voraus, die aber grundsätzlich unerreichbar sei. Demgegenüber liest der Verf. die Fundamentaltheologie Hans-Jürgen Verweys überraschend als Sensibilisierung für das Fehlen eines divinatorischen Standpunktes. Der andere Mensch wie Gott als der Andere erscheinen in der Bildtheologie Verweys als unerreichbar. Gott als der Entzogene ist auch der Kommunikation grundsätzlich entzogen. Jedes Bild von ihm schließt den Ikonoklasmus ein. Zu einem ähnlichen Ergebnis führt der Verf. die kulturtheoretisch motivierten Arbeiten von Georg A. Lindbeck. Theologie ist nicht als Übersetzungsvorgang in unterschiedliche Kulturen zu verstehen, was wiederum einen Blick „von außen“ auf die Realität voraussetzen würde. Vielmehr steht sie bereits selbst in einem Interpretationsrahmen. Sie ist eine von verschiedenen „Sichten“ auf Welt, die als *second-order-language* die Bedeutung einer Religion für ihre Anhänger kritisch expliziert. Hinter diese Differenz verschiedener Sichten kommt, so der Verf., die Theologie nicht mehr zurück: „ihr bleibt nichts anderes übrig, als sich dem Vergleich zu stellen und dem Risiko der Kommunikation sowie des Bildens und Zerbrechens von Sinnformen auszusetzen, ohne sich in eine davon unberührte, sichere Nische zurückziehen zu können.“ (212)

Fresacher fundiert diese Einsicht in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Kommunikationstheoretikern des 20. Jahrhunderts (Kap. 6): Talcott Parson, Claude E. Shannon, Habermas und Luhmann. In der Kommunikationstheorie Luhmanns sieht der Verf. das größte Potential zur Bearbeitung von Entzogenheit und darin auch die derzeit schärfste Herausforderung für die Theologie (Kap. 7). Anders als Habermas, der sich in seiner Beschreibung von Kommunikation auf „nichts anderes als kompetenten Sprachgebrauch“ (245) stützt, geht Luhmann von Kommunikation als sozialem Vorgang aus, der keinem Einzelbewusstsein zuzurechnen ist und durch die Eigengesetzlichkeiten von Kommunikationssystemen bedingt wird. Entsprechend ist hier Kommunikation nicht von Intentionen und Handlungen her konzipiert, sondern vom Verstehen, das sich innerhalb sozialer Grenzen vollzieht. Erkennen wird so zur inneren Rationalität von Sichten, die eine Unterscheidung von anderen Sichten und Identität ermöglicht. Dabei forciert gerade die Religion die Distanznahme zu vorhandenen Systemen, ohne sie völlig überschreiten zu können, was bei Luhmann bereits als Parteinahme erscheint.

In Kap. 8 und 9 zieht der Verf. daraus Folgerungen für die theologische Theoriebildung: Kommunikation als „unkontrollierbare Voraussetzung“ (310) jedes theologischen Denkens erscheint als „soziale Bedingung der Thematisierbarkeit des Gegenstandes der Theologie: Gott.“ (311) Weit stärker, so der Appell des Verf., muss Theologie mit Intransparenz und Unsicherheit rechnen, als sie das im Moment tut. Entsprechend kann es der Theologie nicht einfach um die Weitergabe von Glauben gehen. Auch wird es „problematisch, das Verhältnis von Gott und Mensch beziehungsweise Welt einfach kommunikationsförmig zu beschreiben, um eine Einheit in der Differenz zu bezeichnen: für das Gebet, die Offenbarung oder die Trinität. Wer sich auf Kommunikation beruft, muss dabei angeben, welche Beschränkungen die Möglichkeiten einschließen, die sie bietet.“ (317) Statt dessen soll Theologie gerade aus der Entzogenheit Gottes ihre Systematik gewinnen. Sie kann weder „die Gottesposition einnehmen noch von ihr absehen. Sie kann selbst nicht wieder einholen, was sie beschreibt; sie kann nicht mit ihren Aussagen abschließen, sondern erst mit dem Verstehen.“ (333).

Die Untersuchung besticht durch ihren Materialreichtum, ihre interdisziplinäre Fundierung und ihre fundamentaltheologische Versiertheit. Komprimiert werden Ansätze vorgestellt und auf ein systematisches Ziel hin gelesen. Dabei macht es der Text den LeserInnen nicht immer leicht. Die kommunikationstheoretisch motivierten Aufmerksamkeiten, mit denen der Verf. das Zweite Vatikanische Konzil wie die fundamentaltheologischen Vorschläge liest, erschließen sich erst im letzten Drittel des Buches, wobei eine Zusammenführung bewusst unterbleibt (vgl. 304). Auch die Überschriften sind wenig erhellend. Oft spannt der Verfasser auf kürzestem Raum unterschiedliche Autoren und Diskurse zusammen, die in den Gedankengang kaum eingearbeitet werden und den Status von (angreifbaren) Anmer-



kungen behalten, wobei sich etwa beim Fiktionalitäts- und Bildbegriff interessante Möglichkeiten des Weiterdenkens andeuten. Die hypertrophe Verwendung von Pronomina durchkreuzt immer wieder die Textkohärenz. Man könnte auch sagen: Die gewählte Kommunikationstheorie schlägt sich in der Form des Textes nieder, und so lastet bei aller Eloquenz des Autors das Herstellen des „roten Fadens“ stark auf den Schultern der Leser/innen. Gleichwohl ist die Leistung der Untersuchung groß. Sie gewinnt ihre Spannung dadurch, dass sie kommunikationstheoretische Einsichten und theologisches Denken zusammenbringt und so Theologie „von außen“ gerade auf die eigene Tradition verweist. Insbesondere die Darstellung der Luhmannschen Kommunikationstheorie erfolgt differenziert und bewahrt so davor, sein Systemdenken vorschnell mit Freiheitsverlust oder Beliebigkeit gleichzusetzen und damit auch schon für theologisch irrelevant zu erklären. Demgegenüber erscheint die zur Gegenposition zugespitzte Gleichsetzung von Konsens und Einheit bei Habermas, und in der Folge auch Peukert und Arens als vereinfachend. Dass die Untersuchung vielfach zum Weiterdenken anregt, verweist auf ihre Qualität. So ist etwa Luhmanns Konzipierung der Kommunikation vom Verstehen her theologisch keineswegs unproblematisch. Denn liegen die Grenzen von Interpretation etwa biblischer Texte nicht auch in den (inspirierten) Texten selbst und nicht ausschließlich bei der *interpretative community*? Wie verhält es sich mit der Intentionalität einer Offenbarung, die sich nach christlichem Verständnis bei aller sozialen Vermitteltheit dennoch auf einer personalen Ebene bewegt und Gott als Geber und Ziel benennt? Wie ist ihr Appellcharakter, ihre utopische Kraft zu denken, wenn ich die Einflussnahme auf Gesellschaft mit Luhmann für unmöglich halte? In seiner vielschichtigen Auseinandersetzung mit Kommunikation leistet Fresacher deutlich mehr als eine schlichte Begriffsklärung. Indem die Untersuchung das Misstrauen gegenüber Einheitspositionen lehrt und damit auch die Möglichkeit bestreitet, je an ein Ende des Denkens und der Kommunikation zu kommen, leistet sie einen gewinnbringenden Beitrag zur systematisch-theologischen Standortbestimmung.

Mirja Kutzer, Wien

FREY, Jörg / SCHRÖTER Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen 2005, IX u. 707 S., geb., € 109,00, ISBN 3-16-148581-5.

Die Wichtigkeit des Themas bedarf, wie die Herausgeber im Vorwort zu Recht bemerken, keiner ausführlichen Begründung (V). Da die klassischen Deutekategorien „Sühne, Stellvertretung, Opfer“ in der theologischen Sprache nach wie vor Verwendung finden, ihr Verständnis im modernen Kontext aber erhebliche Probleme bereitet, tut eine Besinnung auf ihre Angemessenheit im exegetisch-systematischen Dialog Not. So vereinigt der Band, der auf ein von der DFG finanziertes Rundgespräch 2003 in Berlin zurückgeht, exegetische, systematische und religionspädagogische Beiträge.

Der erste Teil enthält Aufsätze einführenden Charakters. Jörg Frey bietet in einem Forschungsbericht „Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft“ (3–50). Eingehend diskutiert F. die Deutungskategorien von Sühne und Stellvertretung. Er kommt zu dem Ergebnis, dass beide aus traditionsgeschichtlichen und sachlichen Gründen differenziert werden müssten, ohne mit der älteren Exegese den ‚personalen‘ Stellvertretungsgedanken gegen den ‚kultisch‘ verstandenen Sühnengedanken auszuspielen, weil dieser biblisch nicht in einem juristischen oder dinglichen Verständnis aufgehe (21). Hinsichtlich der Frage religionsgeschichtlicher Herleitungen warnt F. vor der Aufstellung einer Alternative zwischen einer rein atl.-jüdischen und einer hellenistischen Erklärung der Vorstellung eines ‚stellvertretenden‘ Sterbens. Ähnlich mehrdeutig verhält es sich mit der historischen Genealogie der Deutungen von Jesu Tod. Die unterschiedlichen Paradigmen sind nicht

auf einen Ursprung soteriologischer Deutung zurückzuführen. Gleichwohl sind sie nicht alternativ, sondern eher akkumulativ gebraucht, wodurch ein komplexer und aspekthafter Sinnkosmos entstanden ist.

In dem Beitrag „Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu“ führt *Jens Schröter* die Überlegungen zur heutigen Transparenz und Angemessenheit dieser Begriffe weiter (51–71). Als interpretatorische Kategorien sind sie keineswegs zu disqualifizieren.

*Friederike Nüssel* analysiert in einem systematischen Beitrag „Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung“ (73–94). Sie arbeitet heraus, dass die Infragestellung der traditionellen Satisfaktionslehre den Anstoß gegeben hat, im Rekurs auf das NT und dessen Deutung des Todes Jesu als von Gott gestiftetes Sühne- und Versöhnungsgeschehen ein anthropologisch tieferes Verständnis des Kreuzestodes zu gewinnen.

Fünf Aufsätze widmen sich im 2. Teil atl., judaistischen und religionsgeschichtlichen Horizonten. *Bernd Janowski* bestimmt die atl. Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu (97–118). Statt der Opfer- und Sühneperspektive geht er von dem allgemeineren Paradigma der stellvertretenden Lebenshingabe aus und ordnet sie der Gesamtexistenz Jesu zu. Auch er kommt anhand von Joh 10,11–18; Mk 14,32–34 und Röm 3,25 f. und ihrem atl. Hintergrund zu dem Ergebnis, dass das Stellvertretungsmotiv nicht eo ipso zur Sühnetradition führt. *F. Hartenstein* widmet sich der Frage nach der symbolischen Bedeutung des Blutes im AT. Indem er in den priesterschriftlichen Aussagen von Lev 17,10–16 explizite übergreifende Aussagen zur Blutsymbolik des Ritus sieht, schließt er sich weitgehend an die Interpretation von Janowski an, der Lev 17,11 als „Summe der kultischen Sühnetheologie“ im AT versteht. *Jan Willem van Henten* fragt nach dem jüdischen Martyrium als Deutekategorie für Jesu Tod (139–168). Weder Jesus selbst noch die frühesten Deutungen dürften seinen Tod nach dem makkabäischen Modell des jüdischen Martyriums verstanden haben. Die „Sterben für“- und die „Hingabe“-Formeln schließen enger an griechisch-römische als an jüdische Aussagen an. Der Rekurs auf rabbinische Vorstellungen von *Friedrich Avemarie* zeigt Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zu ntl. Paradigmen (169–211). Unschuldiges Leiden, Opferung, die Beseitigung von Sündenschuld und der Stellvertretungsgedanke sind hier wie dort zu finden. Unterscheidend sind dagegen die rabbinische Auffassung von der postmortalen Heilswirkung des Sterbenden für ihn selbst und die christliche Konzentration auf eine einzige Person und einen einzigen Heilstod mit universaler Bedeutung. Der Blick auf die Kontexte schließt mit *Henk S. Versnel's* ausführlicher Untersuchung des paganen Beitrags für das Verständnis von Jesu Tod (213–294). Er kommt zu dem Ergebnis, dass pagane Einflüsse für das Motiv eines stellvertretenden Sterbens unbedingt einzubeziehen sind. Innerhalb der auch von ihm vorausgesetzten Pluralität und Variabilität verschiedener Paradigmen finden pagane Vorstellungen ohne weiteres ihren Platz.

Im dritten Teil folgen Studien zu ntl. und frühchristlichen Interpretationen des Kreuzestodes Jesu. *Michael Wolter* eröffnet den Reigen mit dem hermeneutisch gewichtigen Beitrag „Der Heilstod Jesu als theologisches Argument“ (297–313). Darin wendet er sich ausdrücklich gegen die klassische, um „traditionsgeschichtliche Trennschärfe“ (298) bemühte Fragestellung, wie es zum soteriologischen Deutemodell des Jesustodes kommen konnte. Sehr viel wichtiger sei die Frage, wie dieses Modell theologisch gebraucht werde (299). Eine Zusammenstellung aller Texte, in denen auf eine Aussage über den Tod Jesu ein Finalsatz folgt (305), lässt drei verschiedene paränetische Verwendungszusammenhänge erkennen: eine Funktionalisierung des Heilstodes als Vorbild, als Maßstab in innergemeindlichen Ethoskonflikten und als Markierung des Identitätswechsels in einem Bekehrungsgeschehen. Weitere Verwendungstypen des Heilstodparadigmas finden sich in eschatologischen Vergewisserungsstrategien und in Glaubensformeln, die das Zueinander von Tod und Auferstehung Jesu als Inhalt und Identität christlichen Glaubens bestimmen. Von hermeneutischer Rele-

vanz sind auch die Überlegungen von *Ruben Zimmermann*: „Deuten“ heißt erzählen und übertragen. Narrativik und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu“ (315–373). Die Einsicht in die sprachliche Konstruktivität der ntl. Deutungen des Todes Jesu ermutigt, auch heute innovativ und kreativ von Jesu Tod zu erzählen.

Die weiteren Beiträge sind einzelnen, vor allem ntl. Textkorpora gewidmet. Eine Auflistung muss genügen: *Thomas Söding*, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief (375–396); *Christine Schlund*, Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition (397–411); *Christfried Böttrich*, Proexistenz im Leben und Sterben. Jesu Tod bei Lukas (413–436); *Cilliers Breytenbach*, „Christus litt euretwegen“. Zur Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühjüdischen Traditionen im 1. Petrusbrief (437–454); *Hermut Löhr*, Wahrnehmung und Bedeutung des Todes Jesu nach dem Hebräerbrief. Ein Versuch (455–476); *Thomas Knöppler*, Das Blut des Lammes. Zur soteriologischen Relevanz des Todes Jesu nach der Johannesapokalypse (477–511); *Enno Edzard Popkes*, Die Umdeutung des Todes Jesu im koptischen Thomasevangelium (513–543); *Winrich A. Löhr*, Deutungen der Passion Christi bei Heiden und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (545–574).

Der vierte Teil enthält nochmals einen hermeneutisch orientierten Beitrag von Gewicht: „Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu“ von *Philipp Stoellger* (577–607). S. analysiert die Differenz von Deutung und Bedeutung und die Krisis der Deutungen von Jesu Tod. Das Beispiel der Auferweckung lässt fragen, welche Rolle Gott im Spiel der Deutung zukommt. Im Ergebnis führt der Weg der Deutung zu der Inversionsfigur, die Theorie der Deutung des Todes Jesu in dessen Licht neu zu deuten. *Mirjam Zimmermann* beschließt den Band mit einer Entwicklung praktischer Perspektiven des Umgangs mit Jesu Heilstod in ihrem Beitrag „Die (Be-)Deutung des Todes Jesu in der Religionspädagogik“ (609–647).

Im Ganzen kann die Lektüre dieses Sammelbandes, der dieses wichtige Thema auf durchgehend hohem wissenschaftlichem Niveau diskutiert, nur sehr empfohlen werden. Inhaltliche Überschneidungen und Wiederholungen, die sich in einem von einem Forschungsbericht eingeleiteten und von Exegeten/Exegetinnen mit hoher Übereinstimmung im Methodischen und Theologischen verantworteten Band vielleicht nicht vermeiden lassen, sind ebenso zu entschuldigen wie das Fehlen eines eigenen Beitrags zum Johannesevangelium, in dem die soteriologische Bedeutung des Kreuzestodes bekanntermaßen höchst umstritten ist. Das voluminöse Buch darf in exegetischer und auch systematischer Hinsicht als richtungsweisendes Kompendium gelten, das zu weiteren Diskursen motivieren sollte.

Rainer Schwindt, Trier

SCHÜSSLER, Werner / REIMER, A. James (Hg.): Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs. Mit Beiträgen von Young-Ho Chun, Peter Haigis, Sebastian Painadath SJ, A. James Reimer, Werner Schüssler und Erdmann Sturm. (= Tillich-Studien. Beihefte, hg. von W. Schüssler und E. Sturm, Bd. 2), Münster: Lit-Verlag 2004, 168 S., 15,90 EUR, br., ISBN 3-8258-5263-6.

Das Gebet ist die „unendliche Sehnsucht eines endlichen Wesens nach seinem unendlichen Ursprung“ (Paul Tillich), „die Urfunktion unseres Geistes“ (Karl Heim) und „der Schlüssel zur Gotteslehre“ (Gerhard Ebeling), es ist auch in gegenwärtiger Spiritualität, in der Ökumene und in der Begegnung der Weltreligionen von allergrößter Bedeutung – und dennoch: Sieht man von den Büchern von Bernhard Casper, „Das Ereignis des Betens“ (1998) und Richard Schaeffler, „Kleine Sprachlehre des Gebets“ (1988) ab, so ist in den

letzten zwanzig Jahren auf Deutsch nicht viel in Buchform über das Gebet erschienen, was in den Bereich Religionsphilosophie und Systematische Theologie gehört.

Man kann es darum nicht genug begrüßen, dass nun der frisch erschienene Sammelband „Das Gebet als Grundakt des Glaubens“ einen Vorstoß in diese Thematik unternimmt. Er leistet dabei drei Dinge zugleich: 1. Die Aufsätze des Bandes führen uns auf das Niveau der vielfach fast vergessenen Arbeiten zum Gebet von Friedrich Heiler, Emanuel Hirsch, Paul Tillich und Karl Barth. Diese Autoren setzen Maßstäbe, hinter denen man heute nicht zurückbleiben sollte. 2. Paul Tillichs Lehre vom Gebet wird in unterschiedlichen Zugängen zum Teil meisterhaft rekonstruiert und perspektivenreich beleuchtet. Dabei werden auch weitergehende geschichtliche Zusammenhänge zu Augustin, Meister Eckhart, Schleiermacher, Hegel, Herrmann usw. herausgearbeitet. 3. Das Buch enthält eine Fülle von Anregungen zum Weiterdenken und auch zur Weiterentwicklung der eigenen Spiritualität.

Am Anfang steht eine Grundlegung von *Werner Schüßler*, in der er die Frage, wie man das Bittgebet und die Unveränderlichkeit Gottes zusammendenken könne, in einer einem Trend heutiger Theologie entgegengesetzten Richtung beantwortet. Die Unveränderlichkeit Gottes ist festzuhalten. Boethius und Meister Eckhart folgend zeigt Schüßler, dass die Unveränderlichkeit des in niemals erlöschender Gegenwart sich zu allen Momenten der Schöpfung verhaltenden ewigen Gottes, keine Determiniertheit der Zukunft einschließen muss. Das Bittgebet hat darum, auch wenn man die Unveränderlichkeit Gottes annimmt, seinen Sinn. In Tillichs Gottesbegriff sieht Schüßler „zwei kaum miteinander vereinbare Traditionen“ (27), die augustinisch-scholastische von Gottes Unveränderlichkeit und die von Böhme und Schelling beeinflusste, die Gott in dialektischer Bewegung denkt. Wenn Tillich sagt, dass es in Gott als Gott keinen Unterschied zwischen Potentialität und Aktualität gibt (ST I 280), dürfte er sich, so der Trierer Religionsphilosoph, für die erste Tradition entschieden haben.

Der zweite Beitrag stammt von dem indischen Jesuiten *Sebastian Painadath*. In seinem Buch „Dynamics of Prayer“ (Bangalore 1980, zugleich Dissertation Tübingen 1977) hatte er bereits die bis heute umfassendste Studie zu Tillichs Gebetstheologie vorgelegt. Painadath gibt eine sehr übersichtliche systematische Zusammenstellung der verstreuten Bemerkungen Tillichs zum Gebet, wie sie sich insbesondere in der Systematischen Theologie finden. Grundlegend ist die an Röm 8,26 f. gewonnene Erkenntnis: „Es ist Gott, der durch uns betet, wenn wir zu ihm beten“ (Religiöse Reden S. 304). Dies erlaubt vom Gebet zu Gott als personalem Gegenüber überzugehen zum Gebet als Kontemplation der transpersonellen Einheit mit dem göttlichen Grund. Die Subjekt-Objekt-Spaltung wird so im Gebet überwunden. Auch wenn das Ereignis, um das im Bittgebet gebetet wird, nicht eintritt, so wird der Inhalt unserer Wünsche und Hoffnungen in die Gegenwart des göttlichen Geistes erhoben, gereinigt und transformiert und dadurch in das Neue Sein aufgenommen.

*Peter Haigis* situiert die Gebetstheologie in der Ontologie und Erkenntnistheorie Tillichs. Die Bedeutung der Trinität für das Gebet wird dabei besonders deutlich. Haigis kommt zu dem Ergebnis, dass „ein adäquates Reden von Gott erst dort erreicht wird, wo nicht mehr die in semipersonalen oder interpersonellen Vergegenständlichungsmomenten ausgedrückte Symbolik im Vordergrund steht, sondern wo sie in ihrer Symbolhaftigkeit immer schon durchschaut und transparent gemacht wird“ (S. 65).

Einen Vergleich der Gebetstheologie des frühen Tillich mit Hegel und Emanuel Hirsch gibt *Erdmann Sturm*. Der Beitrag ist einerseits eine sehr interessante Rekonstruktion der Hauptgedanken (wie Überschreiten des Irdischen) der Kriegerpredigten Tillichs, andererseits zeigt er, dass Tillich in seiner Reflexion über das Gebet quasi in der Mitte zwischen Hegel und Hirsch steht. Während Hegel das Bittgebet verwirft und allein die innerliche Andacht und die dankende Zustimmung zur Realität für angemessen hält, betont Hirsch, dass Gebet ein Sich-Hindurchbeten zur Zustimmung zu dem als personales Gegenüber bezeugenden Du sei. Tillich hält gegen Hegel das Recht des Bittgebets fest und widerspricht in einer Rezension Hirschs Buch: „Der Sinn des Gebets“ (1921), indem er betont, dass Gott nicht in der Sphäre



eines gegenständlichen Gegenübers festgehalten werden kann. Das große Du Gottes, das „werkzeuglichen Gehorsam“ vom Menschen fordert, „zerdrückt“ mich (vgl. 103).

James Reimer vergleicht ähnlich wie Sturm Tillichs Gebetstheologie mit Barth und Hirsch. Barth hat in KD III/4 ein stark am Objektiven orientiertes christologisches Gebetsverständnis entwickelt, während Hirsch dem pietistischen Subjektivismus zuzurechnen sei. Tillich nehme eine Mittelstellung zwischen beiden ein. Reimer stellt seine auf Englisch vorgetragenen Analysen in den Kontext der These, dass Pietismus, Nationalismus und Nationalsozialismus im deutschen Geistesleben eine Affinität zueinander besäßen.

Eine Anwendung auf die Gebetspraxis in Korea fügt schließlich *Young-Ho Chun* in einem ebenfalls englischsprachigen Text an. Tillichs Beitrag sieht er vor allem in einer ontologischen Vertiefung der Bittgebetspraxis und in der Erinnerung an die prophetische und gesellschaftskritische Bedeutung des Gebets.

Insgesamt macht das Buch einen sehr gelungenen Eindruck, und man kann ihm nur viele Leser wünschen.

Martin Leiner, Jena

BACHLER Winfried / PACIK Rudolf / REDTENBACHER Andreas (Hg.): Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Klosterneuburger Symposion 2004. Würzburg: Echter Verlag 2005, 336 S., br., € 30,00, ISBN 3-429-02695-4.

Offenbar erfreut sich die Person und das Werk des bekannten Klosterneuburger Chorchern Pius Parsch seit einiger Zeit wieder eines wachsenden Interesses, jedenfalls wenn man die Veröffentlichungen der neuen Schriftenreihe „Pius-Parsch-Studien“ als Indikator nehmen möchte. Denn in der im „Pius-Parsch-Gedenkjahr“ 2004 begonnenen Reihe im Würzburger Echter-Verlag ist hier schon der dritte Band anzuzeigen, der sich der Rezeption Parschs in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion widmet. Er geht zurück auf eine im Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg, der geistlichen Heimat des Gründers des „volksliturgischen Apostolats“, veranstalteten Tagung, bei der vom 19. bis 20. November 2004 aus unterschiedlichen Blickwinkeln die Wirkung Pius Parschs in der Liturgietheologie und in der gottesdienstlichen Praxis der Liturgischen Bewegung untersucht wurde. Das vorliegende Buch dokumentiert dieses Symposion.

Wie die Tagung selbst ist es in drei inhaltliche Teile gegliedert, der sich im 4. Teil eine Dokumentation (Festpredigt von Bischof Egon Kapellari zum Pius-Parsch-Jahr 2004, Grußwort des Generalabtes und Propstes des Stifts Klosterneuburg, Prälat Bernhard Backovsky, Programm sowie das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis und ein Personen- und Sachregister) anschließt. Neben der schriftlichen Fassung der einzelnen Vorträge sind erfreulicherweise auch die sich jeweils anschließenden Diskussionsrunden in ihren zentralen Passagen nachgezeichnet. Auf diese Weise kann der Leser nicht nur die offenkundig lebhafteste Aussprache nachvollziehen, sondern zugleich die „Atmosphäre“ der Tagung nachempfinden.

Unter dem Titel „Historischer Zugang“ referiert zunächst Floridus Röhrig (Klosterneuburg/Wien) über den historischen Kontext der biblisch-liturgischen Erneuerung, wobei Rudolf Pacik (Salzburg) die geschichtliche Entwicklung bei Parsch am Beispiel des Begriffs „aktive Teilnahme“ erläutert. Andreas Heinz (Trier) zeigt anhand des Bistums Trier auf, dass zwischen Parsch und den volksliturgischen Bestrebungen in den Diözesen Deutschlands ein engerer Austausch bestand, als bislang weithin wahrgenommen wurde.

Im zweiten Themenblock, „Liturgiepastorale Perspektiven“ überschrieben, werden drei Felder gottesdienstlicher Erneuerung betrachtet: Alfred Ehrensperger (Winterthur) untersucht das Tagzeitengebet als Gebet des Volkes bei Parsch und macht damit auf ein noch

weitgehend uneingelöstes Reformprojekt der Liturgischen Bewegung aufmerksam. Boleslaw Krawczyk (Wien) zeichnet nach, wie Pius Parsch die Forderung nach der aktiven Teilnahme des Volkes an der Liturgie durch ein auf die Lehren vom allgemeinen Priestertum der Getauften und der Kirche als dem mystischen Leib Christi zurückgreifendes theologisches Fundament zu gründen suchte. Michael Wekerle (Wien) nimmt den derzeitigen „Modebegriff“ „Mystagogie“ auf und fragt nach seiner altkirchlichen Bedeutung, um aufzuzeigen, dass Parsch aus diesem Verständnis gehandelt hat.

Im Mittelpunkt des dritten Teils, „Liturgiesystematische Perspektiven“ steht der Beitrag des italienischen Liturgiewissenschaftlers Andrea Grillo (Padua/Rom). Er weist nach, dass zwischen dem vorkonziliaren Verständnis von „*participatio*“ in der Liturgie-Enzyklika Pius XII., *Mediator Dei*, und dem konziliaren Verständnis von „*participatio actuosa*“ in *Sacro-sanctum Concilium* grundlegende Unterschiede bestehen. Pius Parsch hat diesen Widerspruch zwischen dem von *Mediator Dei* vorgeschlagenen Begriff von „Teilnahme“ und den Bedürfnissen der neuen Orientierung nicht übersehen, weshalb er auch äußerst kritisch auf die Publikation der Enzyklika Pius XII. reagierte. Grillo sieht heute die Gefahr darin, den hermeneutischen Schlüssel der Liturgiekonstitution, eben jene „*participatio actuosa*“, mit jenem Verständnis in *Mediator Dei* zu interpretieren, wodurch die theologische Dimension und der eigentliche theologische Impuls, den das Konzil in diesen Begriff hineingelegt hatte, zu verloren gehen drohe.

Angefügt an die Ausführungen und Diskussionsbeiträge des Symposions findet sich der von Andreas Redtenbacher (Klosterneuburg/Trier) bereits 2004 begonnene Literaturüberblick „Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Veröffentlichte und unveröffentlichte Arbeiten über Pius Parsch bis 2005“ (221–278), der durch ein eigenes Personenregister erschlossen wird und für die weitere Parsch-Forschung zweifellos gute Dienste leistet.

Denn zu einer solchen intensiveren Erforschung von Person und Werk Parschs regt der vorliegende Band an. Er zeigt bereits nachdrücklich, dass der Chorherr mit seinem „volksliturgischen Apostolat“ nicht einfach nur ein „Praktiker“ der Liturgischen Bewegung war, sondern ein durchaus eigenständiger Denker, der auch als Theologe weitreichende Bedeutung hatte und wichtige Impulse für die Liturgiewissenschaft gab.

Jürgen Bärsch, Eichstätt

## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

### HEFT 2/2008

---

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

- DIRMEIER, Ursula CJ: Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645 (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 45, Teil 1). Münster: Aschendorff Verlag 2007, VIII und 768 Seiten, geb., € 89,00, ISBN 978-3-402-03459-0.
- DIRMEIER, Ursula CJ: Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645 (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 46, Teil 2). Münster: Aschendorff Verlag 2007, VI und 658 Seiten, geb., € 79,00, ISBN 978-3-402-03460-6.
- DIRMEIER, Ursula CJ: Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645 (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 47, Teil 3). Münster: Aschendorff Verlag 2007, VI und 559 Seiten, geb., € 69,00, ISBN 978-3-402-03461-3.
- DIRMEIER, Ursula CJ: Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645 (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 48, Teil 4). Münster: Aschendorff Verlag 2007, VI und 304 Seiten, geb., € 42,00, ISBN 978-3-402-03462-0.
- FÖSSEL, Thomas P. / HOFF, Gregor Maria (Hgg.): Die vergessenen Fragen. Theologische Erinnerungsmuster. Münster: Aschendorff Verlag 2007, 144 Seiten, geb., 32,00 €, ISBN 978-3-402-00446-3.
- GABRIEL, Karl (Hg.): Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Solidarität, Bd. 48. Münster: Aschendorff Verlag 2007, 376 Seiten, geb., 36,00 €, ISBN 978-3-402-10980-9.
- GRÉGOIRE DE NAREK: Paroles à Dieu. Introduction, traduction et notes par Annie et Jean-Pierre Mahé. Paris-Louvain: Peeters 2007, 486 Seiten, geb., € 12,00.
- HASTETTER, Michaela C. / OHLY, Christoph / VLACHONIS, Georgios (Hgg.): Symphonie des Glaubens. Junge Münchener Theologen im Dialog mit Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., St. Ottilien: EOS-Verlag 2007, 244 Seiten, geb., € 28,00, ISBN 978-3-8306-7293-7.
- MARSCHLER, Thomas: Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S.J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Bd. 71). Münster: Aschendorff Verlag 2007, 800 Seiten, kart., 96,00 €, ISBN 978-3-402-10281-7.
- MENSEN, Bernhard SVD (Hg.): Identität – Integration (Akademie Völker und Kulturen, Bd. 30). Nettetal: Steyler Verlag 2007, 117 Seiten, kart., € 14,90, ISBN 978-3-8050-0549-4.

- OHLY, Christoph: Der Dienst am Wort Gottes. Eine rechtssystematische Studie zur Gestalt von Predigt und Katechese im Kanonischen Recht. St. Ottilien: EOS-Verlag 2008, 896 Seiten, geb., € 74,00, ISBN 978-3-8306-7297-5.
- SAMERSKI, Stefan: Johannes Paul II. München: Verlag C. H. Beck 2008, 128 Seiten mit 13 Abbildungen, kart., € 7,90, ISBN 978-3-406-53635-9.
- TOMKINS, Stephen: Paulus und seine Welt. Freiburg: Herder Verlag 2007, 192 Seiten, br., € 16,90, ISBN 978-3-451-29268-2.
- UBALDO, Nicola: Bildatlas Philosophie. Die abendländische Ideengeschichte in Bildern (aus dem Italienischen von Philip Schmalfeldt). Berlin: Parthas Verlag 2007, 582 Seiten, geb., € 34,00, ISBN 978-3-86601-560-9.
- WAND, Christoph: Zeit und Alleinheit. Ein spekulativer Entwurf zur Vermittlung von Theologie und Physik im Anschluss an die Analyse von Zeit bei Carl Friedrich von Weizsäcker (Pontes, Philosophisch-theologische Brückenschläge, Bd. 38). Münster: LIT-Verlag 2007, 352 Seiten, br., € 49,90, ISBN 3-8258-0899-0.



## Das „Andere der Vernunft“ – Staunen und Ehrfurcht bei Peter Wust

Lectio bei der Doktorpromotion am 21. Juli 2007

*Zusammenfassung:* Der Beitrag stellt angesichts der eher rückläufigen Rezeption der Philosophie Peter Wusts (1884–1940) die Frage nach der Aktualität dieses Denkens. Damals wie auch zur Zeit Wusts scheint die neuzeitlich-moderne Wissenschaftskultur durch einen einseitigen aufklärerischen Vernunftbegriff geprägt zu sein. Als Kulturphilosoph nimmt Wust an dieser Stelle eine „Aufklärung der Aufklärung“ vor. In anthropologischer Hinsicht, will er den „ganzen Menschen“ als Thema und Standort der Philosophie neu entdecken. Daher will er auch die vorbewusste Sphäre im Menschen, seinen „emotionalen Tiefengrund“ berücksichtigen. Dorthin gehört für ihn auch Staunen und Ehrfurcht als das „Andere der Vernunft“.

*Abstract:* The essay gives a short introduction in the philosophy of Peter Wust (1884–1940), which is more or less ignored by modern philosophers. In opposite to this development Wust's philosophy can be regarded as an answer to urgent questions of today. Wust develops a philosophy of culture which is at the same time an „enlightment of the century of enlightenment“. In anthropological respect he wants to rediscover „man as a whole“ as well as the main subject of philosophy as the adequate philosophical point of view. According to this he underlines a kind of preconscious state of mind, i. e. the emotional depth of man (emotionaler Tiefengrund) including *amazement* and *awe* as the „other side of reason“.

Peter Wust war zu seinen Lebzeiten ein vielgelesener philosophischer Schriftsteller, ein gefragter Referent bei akademischen Veranstaltungen und als „Philosoph von Münster“<sup>1</sup> auch ein hochgeschätzter Universitätslehrer.<sup>2</sup> Dank seiner umfangreichen publizistischen Tätigkeit hatte er es zu einiger Prominenz gebracht. Seine größeren Arbeiten, „Die Auferstehung der Metaphysik“<sup>3</sup> (1920), „Naivität und Pietät“ (1925) sowie die zweibändige „Dialektik des Geistes“ (1928) hatten im Deutschland der Weimarer Republik ein so großes Echo gefunden, dass Wust im Herbst des Jahres 1930 ohne vorherige

<sup>1</sup> Zu diesem inoffiziellen „Ehrentitel“ Wusts vgl. H. SCHOLZ, Erinnerungen an Peter Wust, in: W. VERNEKOHL (Hrsg.), „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit“. Gedenkbuch der Freunde für Peter Wust, Münster 1950, 29–42, hier: 38.

<sup>2</sup> Vgl. M. RÖBEL, „Wust fabelhaft“ – Karl Leisner und der Philosoph von Münster, in: Internationaler Karl-Leisner-Kreis, Rundbrief Nr. 49, Februar 2004, 63–77.

<sup>3</sup> Das Werk wurde in erster Auflage in dem angesehenen Philosophie-Verlag Felix Meiner herausgegeben.

Habilitation an die Münsteraner Universität berufen wurde. Dort trat er auf dem Lehrstuhl für „Christliche Philosophie“ die Nachfolge des 1928 verstorbenen Max Ettlinger an.<sup>4</sup> Seine Vorlesungen hielt Wust zu früher Morgenstunde (7.15 Uhr) im meist überfüllten Auditorium Maximum, das an die vierhundert Zuhörer fasste. Nicht nur Philosophie- und Theologiestudierende zählten zu seinen Hörern, sondern auch solche anderer Fakultäten. Diese enorme Resonanz blieb keineswegs auf den Hörsaal oder akademische Zirkel beschränkt. Vor allem sein 1937 erschienenes Hauptwerk „Ungewißheit und Wagnis“<sup>5</sup> wurde weit über die philosophische Fachwelt hinaus rezipiert. Es war speziell dieses Hauptwerk, das Wust den Ruf eines christlichen Existenzdenkers eingetragen hat. Noch weit über seinen Tod hinaus – Wust starb 1940 an Oberkieferkrebs – hat er damit den Nerv einer philosophisch interessierten Generation getroffen.

Außerhalb der Wust-Forschung ist die Rezeption des „Philosophen von Münster“ seit Jahrzehnten eher rückläufig: Die philosophische Fach- und Standardliteratur der Gegenwart schweigt sich über ihn aus, abgesehen von gelegentlichen Erwähnungen.<sup>6</sup> Meist werden in solchen Fällen einige der markanten Buchtitel Wusts in Erinnerung gebracht, die man für schlagworttauglich hält wie z. B. die „Die Auferstehung der Metaphysik“<sup>7</sup>. Wie ist diese dürftige Rezeptionslage zu erklären? Der Denkhorizont, in dem sich Wusts Philosophie bewegt, speist sich zweifellos aus der Überlieferung der christlich-abendländischen Metaphysik. Eine Besonderheit von Wusts Philosophieren ist wohl in dem Versuch zu sehen, die antik-mittelalterliche *philosophia perennis* mit modernen Philosophieentwürfen, etwa mit der philosophischen Anthropologie, zuletzt vor allem mit dem Existenzdenken des 20. Jahrhunderts, ins Gespräch zu bringen. Damit allerdings scheint sich das philosophische Denken Wusts aus heutiger Sicht gleich dreifach erledigt zu haben. Der erste Einwand könnte etwa lauten: Eine Philosophie, die auf dem Boden eines *christlichen* Existenzdenkens entwickelt wird, muss in der Optik eines moder-

<sup>4</sup> Dieser Lehrstuhl gehörte zur Philosophischen Fakultät. Gleichwohl waren Ettlingers wie Wusts Lehrveranstaltungen auch Teil der Theologen- und Priesterausbildung und gehörten zum sogenannten „Philosophicum“.

<sup>5</sup> P. WUST, *Ungewißheit und Wagnis*, neu hrsg. im Auftrag der Peter-Wust-Gesellschaft von W. SCHÜSSLER und F. W. VEAUTHIER, Einl. u. Anm. von W. Schüßler (= Edition Wust. Schriftenreihe der Peter-Wust-Gesellschaft, hrsg. von P. Hoffmann und W. Schüßler, Bd. 1), Münster 2007.

<sup>6</sup> Zu der allenfalls beiläufigen Erwähnung Wusts in unterschiedlichen Philosophiegeschichten vgl. W. SCHÜSSLER, Die Aktualität der Philosophie Peter Wusts, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 114/1, 2005, 1–10, hier: 2, Anm. 2; zu dem vergleichsweise bescheidenen Umfang an Sekundärliteratur vgl. ebd., 3, Anm. 3 und: DERS., Artikel „Wust, Peter“, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, hrsg. von F. W. BAUTZ, fortgef. von T. BAUTZ, Bd. 14, Herzberg 1998, 193–200, hier: 197–200.

<sup>7</sup> Vgl. O. MARQUARD, *Verweigte Bürgerlichkeit*, in: DERS., *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1996, 123–141, hier: 128–132.

nen Philosophiebegriffs wohl zwangsläufig als „Weltanschauungsphilosophie“ in Misskredit geraten. Der zweite sachliche Einwand führt über die Kritik an den christlichen Wurzeln dieser Philosophie noch hinaus, denn auch die Existenzphilosophie, auf die sich Wust vor allem in seinem späteren Denken zubewegt, scheint an ihr Ende gekommen. Sie ist laut Walter Schulz die „letzte große Philosophie“<sup>8</sup>, die sich in der „veränderten Welt“ allerdings überlebt habe. Der dritte Vorbehalt betrifft die philosophische Anthropologie, deren Anliegen für Wusts Denken wie gesagt ebenfalls prägend war. Gegen sie wird im postmodernen Diskurs zunehmend der Verdacht laut, dass von *dem Menschen* wohl kaum noch die Rede sein könne. Einzig über die kulturellen Bestimmungen des Menschlichen, nicht aber über natürliche Wesensmerkmale *des Menschen* sei ein Bild des Menschseins zu gewinnen.

Nun ist seit einigen Jahren allerdings eine verhaltene Neubelebung des philosophischen Interesses an Wust zu beobachten. Einige neuere Arbeiten versuchen die Aktualität seiner Philosophie und ihre Anschlussfähigkeit an den modernen Diskurs von einer anderen Seite her zu beleuchten: Wust könne, so legt es Alexander Lohner in seiner umfangreichen Studie nahe, auch als Kulturphilosoph gelesen werden. Diesen Zugang macht sich auch F. Werner Veauthier zu eigen und unterstreicht „Wusts Bedeutung als Kultur- und Zivilisationskritiker“<sup>9</sup>. Die genannten Interpretationsansätze sollen an dieser Stelle nicht überboten, schon gar nicht widerlegt, sondern allenfalls durch einen weiteren Aspekt ergänzt werden: Wusts Philosophie gibt den Blick auf das „Andere der Vernunft“ frei, wie man in Anlehnung an ein Wort von Hartmut und Gernot Böhme sagen könnte. Ich möchte im Folgenden die Aktualität Wusts und seines philosophischen Denkens unter diesem Aspekt herausarbeiten, indem ich erstens ihren Problemhorizont skizziere, zweitens Wusts Denken als Anleitung für eine „Philosophie nach Freud“ fruchtbar mache und drittens das „Andere der Vernunft“ an den Phänomenen Staunen und Ehrfurcht konkret werden lasse.

## 1. Problemhorizont: Der neuzeitlich-moderne „Wertindifferenzhabitus“

Das „Andere der Vernunft“ – was ist damit gemeint? Wenn hier mit Wust nach dem „*Anderen* der Vernunft“ gefragt werden soll, so muss zunächst das *Eine* und Einseitige eines neuzeitlich-modernen Vernunftbegriffes zur Sprache kommen, gegen den sich Wust vehement zur Wehr setzt. Dazu mag die folgende Problemskizze dienen: Mehr denn je findet sich der Mensch der modernen Wissens- und Informationsgesellschaft in einer „entzauberten

<sup>8</sup> W. SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt, Stuttgart 2001, 250.

<sup>9</sup> F. W. VEAUTHIER, Kulturkritik als Aufgabe der Kulturphilosophie. Peter Wusts Bedeutung als Kultur- und Zivilisationskritiker, Heidelberg 1998. – Vgl. A. Lohner, Peter Wust: Gewißheit und Wagnis. Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Paderborn 2, 367–388.

Welt“ wieder, wie Max Weber dies im Hinblick auf die technische Zivilisation formuliert hat. In unserer modernen Wissenschaftskultur wird diese Entzauberung zunehmend verschärft, und sie drängt den Menschen in eine metaphysische Obdachlosigkeit hinein: Biowissenschaftler und Hirnforscher, die das Menschenbild des Reduktionismus vertreten, leugnen die Geistigkeit des Menschen. Für sie sind Staunen, Ehrfurcht und andere geistige Affekte eben nur „Gefühle“, d. h. lediglich als hormonelle und neuronale Prozesse zu deuten. So betrachtet beispielsweise der amerikanische Philosoph John Searle geistig-affektive Vorgänge und das menschliche Bewußtsein insgesamt nur als „höherstufiges Merkmal des Gehirns“<sup>10</sup>. Und der Hirnforscher Wolf Singer kommt zu der nüchternen Erkenntnis: „Die Großhirnrinde einer Ratte ist von der eines Menschen kaum zu unterscheiden. Der einzig wirklich auffällige Unterschied zwischen den Gehirnen verschiedener Säugetierspezies ist die quantitative Ausdifferenzierung der Großhirnrinde.“<sup>11</sup> Die Konsequenzen, die sich daraus für das Selbstverständnis des Menschen und seine Weltorientierung insgesamt ergeben, sind erheblich: Sind die Sinnfrage des Menschen und seine Frage danach, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, am Ende vielleicht nur Konstrukte des Gehirns? Und sind seine großen metaphysischen Fragen, die Frage nach einem sinnstiftenden Einheitsgrund von Mensch und Welt, ja letztlich auch die Gottesfrage, nur im evolutionsbiologischen Sinne aufzufassen? Sind sie womöglich nur ein Selektionsvorteil der Gattung *homo sapiens*? Von philosophischer Seite sekundiert das Idealbild einer vermeintlich voraussetzungslosen Philosophie in gewisser Weise diese Auffassung. Metaphysische Affekte und Gefühle werden auch hier als irrational betrachtet, und die Denkformen der klassischen Metaphysik selbst wiederum gelten als widerlegt. Dies gilt beispielsweise für die Vertreter des Logischen Positivismus bzw. für weite Teile der sprachanalytischen Philosophie.<sup>12</sup> Aber auch der Philosoph Ernst Topitsch spricht von seinem Ansatz her vom „Ursprung und Ende der Metaphysik“<sup>13</sup> und stellt jede philosophisch noch so ernst gemeinte Frage nach „Gott“, nach „Sinn“ oder einer Ordnung des „Seins“ unter den Generalverdacht einer philosophischen Projektion.

Dagegen ist zu sagen: Kein wissenschaftlicher oder philosophischer Denkanfang ist jemals voraussetzungslos. Er findet sich selbst gewissermaßen in einem konkreten historischen Wirkungs- und Kulturzusammenhang vor. Das

<sup>10</sup> J. R. SEARLE, Die Wiederentdeckung des Geistes, München 1996<sup>2</sup>, 126.

<sup>11</sup> W. SINGER, Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbestimmung, in: H. SCHMIDINGER / C. SEDMAK (Hgg.), Der Mensch – ein freies Wesen? Autonomie – Personalität – Verantwortung, Darmstadt 2005, 135–160, hier: 142.

<sup>12</sup> Zur Metaphysikkritik des Logischen Positivismus vgl. W. SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt, a. a. O. (Anm. 8), 35–40.

<sup>13</sup> Vgl. E. TOPITSCH, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, München 1972 (früher: Wien 1958).



gilt auch für das moderne Wissenschaftsethos der angeblichen Voraussetzungslosigkeit. Wer von Wust her etwa die modernen Biowissenschaften einer philosophischen Wissenschaftskritik unterziehen will, betreibt diese Kritik als Kulturkritik. Wust ist dabei nicht primär an wissenschaftsgeschichtlichen oder kulturosoziologischen Details interessiert; ihn beschäftigt vor allem die Erkenntnishaltung hinter dem modernen Wissenschaftsethos. Er nennt diese Haltung den „Wertindifferenzhabitus“, und er bezeichnet sie metaphorisch als „die geistige Kühle der modernen Seele“, als „Erkenntniskühle“ oder „abendliche Nüchternheit“. Wusts kulturkritische Analysen der zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts wollen belegen, dass durch die Katastrophe des Ersten Weltkrieges aller Zivilisationsoptimismus und Fortschrittsglaube widerlegt ist. Darüber hinaus enthält seine philosophische Kulturkritik eine entscheidende anthropologische Pointe: Der modernen Wissenschaftskultur hält Wust vor, die Frage nach dem Menschlichsten im Menschen geradezu wissenschaftlich neutralisiert und damit die Wissenschaften selbst entmenslicht zu haben. Wust beklagt: „Von einer Ehrfurcht gegenüber den höheren Aktregionen des menschlichen Geistes ist beim modernen Menschen auch kaum mehr eine Spur übriggeblieben. Der eisige wertkühle Zivilisationssnobist regiert heute fast überall.“<sup>14</sup> Dort, wo die moderne Informations- und Wissensgesellschaft meint, diesen menschlichen Faktor, also das vorwissenschaftliche Welt- und Wahrheitsverhältnis des Wissenschaftlers, aus dem wissenschaftlichen Diskursraum ausklammern zu können, gibt sie sich einer fatalen Selbsttäuschung hin. Dagegen proklamiert der „Philosoph von Münster“ im Jahre 1930: „Man nehme den Menschen als Ausgangspunkt der Philosophie“<sup>15</sup>. Zum Menschen als „Ausgangspunkt der Philosophie“ gehört aber auch der „emotionale Tiefengrund der Seele“<sup>16</sup>, das „emotionale Liebesapriori“<sup>17</sup> des Menschen, das aller rationalen Erkenntnis vorausgeht. In dieser Sphäre sind für Wust auch Staunen und Ehrfurcht angesiedelt.

## 2. Wusts Denken als Anleitung für eine „Philosophie nach Freud“

Kaum ein zweiter Einwand ist derart häufig gegen Wusts Philosophie vorgebracht worden, wie die Behauptung, hier werde ein vorkritischer Ansatz vertreten, der deutlich hinter Kant, d. h. hinter das Reflexionsniveau einer anthropologisch gewendeten neuzeitlich-modernen Perspektive zurückfalle. Pi-

<sup>14</sup> P. WUST, Die Krisis des abendländischen Menschentums, in: DERS., Gesammelte Werke, hrsg. von W. VERNEKOHL u. a., 10 Bde., Münster 1963–1969, Bd. VI, 254–312, hier: 284. – Im Folgenden abgekürzt: GW mit Band- und Seitenangabe.

<sup>15</sup> GW VI, 21.

<sup>16</sup> GW III/1, 219.

<sup>17</sup> GW II, 115f.

kanterweise hatte es sich ausgerechnet der Wust-Schüler Delahaye zur Aufgabe gemacht, mit diesem litaneiartig wiederholten Vorwurf seinem Lehrer den Status eines Weltanschauungsphilosophen zuzuschreiben. Ganz offensichtlich hat Wust seine philosophische Anthropologie und sein Existenzdenken in die Koordinaten der klassischen Substanzmetaphysik eingeordnet. Dieser Versuch mag aus heutiger Sicht überzeugen oder nicht. Ganz entschieden möchte ich hier aber der Behauptung Delahayes widersprechen, Wust habe doch „eigentlich nur die Metaphysik der alten Griechen und des Mittelalters neu zur Sprache gebracht“<sup>18</sup>. Diesem grundsätzlichen Metaphysikverdacht möchte ich entgegenhalten: Wusts Philosophie ist im Horizont der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts zu sehen und von diesem Kontext auch nicht ablösbar. Ein ebenso unerwartetes wie erhellendes Licht wirft dabei die schon erwähnte Kant-Studie über das „Andere der Vernunft“ auf den Ansatz Wusts. Diese eindringliche Untersuchung von Hartmut und Gernot Böhme scheint zwar nicht von Wust inspiriert zu sein, steht aber dessen Denken z. T. überraschend nahe. Wust hätte den Gebrüdern Böhme vor allem darin zugestimmt, dass sich die entscheidende philosophiegeschichtliche Zäsur nicht ausschließlich am Cogito Descartes' oder am kantischen Vernunftsubjekt festmachen lässt: „Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts erscheint selbst als naiv. Die Selbstbestimmung der Vernunft ließ ihr Verhältnis zu dem Anderen, was nicht Vernunft ist, im Dunklen.“<sup>19</sup> Dieses „Andere, was nicht Vernunft ist“, macht Wust aber nicht nur zum Thema, sondern zum Standort seines Philosophierens. Zu jenem „Anderen der Vernunft“ zählt Wust die vorrationale Sphäre des Staunens und der Ehrfurcht, die er unbedingt in den philosophischen Erkenntnisakt einbezogen sehen möchte. Es ist ihm dabei durchaus bewusst, dass er damit gegen alle damals üblichen „Reinheitsgebote“ von Philosophie und Wissenschaft verstößt. Den Vertretern eines „rein“ wissenschaftlichen bzw. philosophischen Ansatzes hält er gezielt entgegen: „Der Mensch kann gar nicht, eben weil er ein tiefer fundiertes metaphysisches Wesen ist, rein biologisch an irgend ein Wissensgeschäft herantreten. Irgend ein Minimum von tiefer heraufdringenden seelischen Motiven wirkt auch noch beim nüchternsten Zweckforscher mit.“<sup>20</sup> Es geht Wust darum, Staunen und Ehrfurcht als solche „seelischen Motive“ auszuweisen. Ging es in seiner Krisenanalyse noch um die kulturell geprägten Denkvoraussetzungen, so wendet sich Wust in seiner philosophischen Anthropologie nun dem emotionalen bzw. metaphysischen Apriori der Philosophie zu. Es liegt,

<sup>18</sup> K. DELAHAYE, Christliche Anthropologie. Eine Einführung in das Denken Peter Wusts, Münster 1967, 19. – Unter dem Titel „Die Philosophie Peter Wusts als christliche Anthropologie. Eine Einführung in sein Denken“ in: GW VIII, 153–410.

<sup>19</sup> H. BÖHME / G. BÖHME, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1985, 11.

<sup>20</sup> GW VI, 448.

so könnte man Wust interpretieren, im Wesen des Menschen als „ganzer Mensch“ nach dem Ganzen zu fragen. Wo aber dieses Staunens- und Ehrfurchtsapriori im philosophischen Erkenntnisprozess ausgeblendet wird, entsteht eine unmenschliche Philosophie.

Dass philosophisches Denken immer auch durch Affekte und Stimmungen getönt ist, die in einem vorrationalen Weltverhältnis des philosophierenden Subjektes gründen, haben vor und nach Wust auch andere gesehen. Dennoch verdient sein Hinweis Beachtung, dass auch andere Existenziale denkbar sind als die „Angst“ (Kierkegaard), die „Sorge“ (Heidegger) oder gar der „Ekel“ (Sartre). Wust unterstellt in seiner erkenntnisoptimistischen Anthropologie eine höhere Affektivität, die aus der Philosophie nicht eliminiert werden dürfe, sofern sie eine Philosophie des ganzen Menschen sein will. Hier nehmen Wusts Reflexionen über Staunen und Ehrfurcht und die vorbewusste Geistigkeit des Menschen Einsichten vorweg, die von den Gebrüder Böhme rund fünfzig Jahre später so formuliert werden: „Mit Freud ist ein Reflexionstyp ins europäische Denken gekommen, der einen Großteil dessen, was sich Philosophie nennt, naiv erscheinen läßt. Es ist seitdem keine Bewußtseinsphilosophie mehr sinnvoll, die nicht zugleich eine Philosophie des Unbewußten ist.“<sup>21</sup> Schon in seinem ersten Hauptwerk „Die Auferstehung der Metaphysik“ thematisiert Wust einen vorrationalen Stimulus, den er allerdings noch nicht ausdrücklich mit den Affekten Staunen und Ehrfurcht in Zusammenhang bringt: „Denn die Metaphysik kann niemals aussterben, weil der Wesensdrang der Menschheit aus der Natur nicht ausgetilgt werden kann.“<sup>22</sup> Diesem Phänomen eines vorbewussten oszillierenden Unruhemomentes wird Wust bis zuletzt treu bleiben. Als Vertreter einer modernen metaphysischen Anthropologie will er die Philosophie anthropologisch im „tiefsten Selbst“ des Menschen fundiert sehen, wo der Mensch „unbewußt um das Dasein einer universalen Ordnung weiß.“<sup>23</sup> In diesem Sinne hat Wust durchaus eine „Philosophie *nach* Freud“ entwickelt, die sich auch mit Gedanken des Psychotherapeuten und Philosophen Viktor E. Frankl, dem Begründer der sogenannten „dritten Wiener Schule der Psychotherapie“, der Logotherapie, vermitteln lässt. Wust hätte mit Frankl gewiss darin übereingestimmt, dass die vorbewusste Sphäre, in der auch Staunen und Ehrfurcht verwurzelt sind, nicht das Widervernünftige meint, sondern ein „geistig Unbewußtes“<sup>24</sup>. Dies ist der entscheidende Impuls, der sowohl Wust als auch Frankl über Freuds triebdynamisches Modell hinausführt: Es gibt offenbar neben den vitalen Trieben auch geistige Kräfte, die nicht der biologischen Selbsterhaltung und

<sup>21</sup> H. BÖHME / G. BÖHME, Das Andere der Vernunft, a. a. O. (Anm. 19), 11.

<sup>22</sup> GW I, 34.

<sup>23</sup> GW VI, 481.

<sup>24</sup> Vgl. V. FRANKL, Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, München <sup>2</sup>1994, 15–22. – Herv. von mir!

Fortpflanzung des Menschen dienen, sondern ihn zum Philosophieren oder womöglich zum Bau einer Kathedrale anstiften. Die von Hartmut und Gernot Böhme eingeforderte Zäsur des philosophischen Denkens hat Wust auf seine Weise frühzeitig vollzogen: „Philosophie nach Freud weiß erst, was die Vernunft wert ist. Sie wird deshalb nicht einfach für das ‚Irrationale‘ plädieren. Sie weiß aber auch, was die Vernunft nur wert ist.“<sup>25</sup> Von daher erscheint der Naivitätsvorwurf, den Autoren wie Delahaye gegenüber Wusts angeblich vor-kritischem Philosophiebegriff immer wieder vorbringen, in einem überraschend neuen Licht. Nicht, ob Wust philosophisch hinter Kant zurück wollte, ist die Frage, sondern die Frage ist, wie eine „Philosophie nach Freud“ möglich ist. Sie wird für Wust möglich, indem er am Leitfaden Max Schelers Staunen und Ehrfurcht im Horizont der antiken Affektenlehre wiederentdecken und für das eigene Philosophieren fruchtbar machen kann. Aus nicht allzu weiter Ferne grüßen hier auch Plotin und Augustinus, der Denker des *cor inquietum*<sup>26</sup>.

### 3. Staunen und Ehrfurcht als „das Andere der Vernunft“

Was im Staunen geschieht, lässt sich mit einer Gedichtzeile Franz Werfels wie folgt beschreiben: „Nur durch Erstaunung werd ich meiner inne. Ich staune, dass ich staune, dass ich bin.“<sup>27</sup> In der Sprache Wusts ausgedrückt: Der zu seiner eigenen Geistigkeit erwachte Mensch erlebt sich selbst staunend in einer zweifachen Distanz: In einem „Klarheitsgefühl“ wird er sich seiner selbst als Gegenüber zur Welt bewusst. Doch zugleich geht ihm das Gefühl seiner eigenen Kontingenz auf. Aus dem Affekt des Staunens geht ihm ein Endlichkeitsbewusstsein auf, das ihn über sich selbst hinausfragen lässt. Die eigene Begrenztheit transzendierend fragt der Mensch nach dem „Absolutpol“<sup>28</sup> des Seins. Dabei haben die metaphysischen Affekte, allen voran das philosophische Staunen, eine positive und wirklichkeitserschließende Bedeutung. Denn sie führen den Menschen in einer aufsteigenden Bewegung denkrisch und spekulativ jenem Absolutpol des Seins entgegen, den Wust mit der christlichen Tradition „Liebe“ nennt. Dass Peter Wusts Existenzdenken gar nicht abzulösen ist vom Gottesgedanken und vom Horizont der christlichen Philosophie, mag ihn im modernen philosophischen Diskurs unergiebig erscheinen lassen. Es zeichnet ihn allerdings als Philosophen aus, dass der Gottesgedanke nicht etwa als intellektuelles Beruhigungsmittel instrumentalisiert wird; die Frageunruhe bleibt. Und mit ihr bleibt die Philosophie als Philoso-

<sup>25</sup> H. BÖHME / G. BÖHME, Das Andere der Vernunft, a. a. O. (Anm. 19), 13.

<sup>26</sup> Vgl. AUGUSTINUS, Confessiones I,1.

<sup>27</sup> F. WERFEL, Kunde vom irdischen Leben (1943), in: DERS., Gedichte aus den Jahren 1908–1945, Frankfurt/M. 1993, 157.

<sup>28</sup> GW VI, 441.



phie „vorläufiges Denken“, ein „Verzicht auf die Idee eines letzten Wissens“<sup>29</sup>, wie Gabriel Marcel einmal den Ansatz Wusts charakterisierte. Denn der wahre Philosoph kommt aus dem Staunen nie heraus.

Kommt dem Staunen bei Peter Wust eher eine theoretische Bedeutung zu, so kommt bei ihm die Ehrfurcht vor allem als „praktische Selbsthingabe“<sup>30</sup> in den Blick. Gegen Kant und mit Kierkegaard hebt Wust in seiner Philosophie ja gerade das „konkrete Denken“ gegenüber dem rein formalen, „abstrakten Denken“ hervor.<sup>31</sup> Eine rationale, absolut gesicherte Erkenntnisgewissheit des Menschen hält Peter Wust für buchstäblich *undenkbar*: Auch in Wissensfragen verbleibt der Mensch in der Spannung zwischen „Ungewißheit und Wagnis“. Ihm ist es aufgegeben, „entscheidend“ zu denken. Entscheidend Denken – diese doppelsinnig gemeinte Wortprägung meint: Will der Mensch „Entscheidendes“, also etwa die Frage nach Gott oder nach der Unsterblichkeit der Seele, denken und erkennen, muss er gleichsam sich selbst denkend entscheiden. Denn die ersten und letzten Fragen nach Sein oder Nicht-Sein sind für Peter Wust immer auch Entscheidungsfragen. Sie sind nicht auf dem Wege einer mathematischen Evidenz zu lösen. Allenfalls ergibt sich in solchen Fragen für Wust eine metaphysische Evidenz. In diesem Sinne wird man mit den großen Fragen der Philosophie niemals fertig, denn das philosophierende Subjekt steht für Wust stets im Spielraum von Wagnis und Entscheidung. Im Spielraum dieser menschlichen Entscheidungsfreiheit aber sind jene metaphysischen Impulse angesiedelt, die Wust in einer bestimmten Phase seines Denkens den „Doppelaffect von Staunen und Ehrfurcht“ nennt und später als den Zusammenhang von „Reflexion“ und „Devotion“ beschreibt.<sup>32</sup>

Die Frage nach Staunen und Ehrfurcht stellt Wust ausdrücklich in dem 1924 erschienenen Hochland-Aufsatz „Der Doppelaffect von Staunen und Ehrfurcht als Faktor der Kulturentwicklung“<sup>33</sup>. Dieser Zusatz – Faktor der Kulturentwicklung – ist bedeutsam. Mit der religiösen Ehrfurcht und dem mit ihr verbundenen philosophischen Staunen steht und fällt für ihn das gesamte Geistesleben und die menschliche Kultur überhaupt. Ehrfurcht führt zum Aufbau, der Verlust der Ehrfurcht zum Niedergang der Kultur. Staunen und Ehrfurcht sind für Wust damit nicht nur charakteristisch für die Erkenntnishaltung eines Einzelnen. Sie wirken sich zugleich gemeinschaftsstiftend und kulturaufbauend aus. Dazu Wust wörtlich: „Mit Recht dürfte man wohl sagen, daß die naive Staunensfähigkeit und das Maß der Staunensintensität für

<sup>29</sup> G. MARCEL, Die Pietät nach Peter Wust, in: DERS., Sein und Haben, Paderborn 1954, 258.

<sup>30</sup> GW VI, 444.

<sup>31</sup> GW IV, 319.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 401–406.

<sup>33</sup> Vgl. P. WUST, Der Doppelaffect von Staunen und Ehrfurcht als Faktor der Kulturentwicklung, in: GW VI, 421–462.

den ganzen Charakter eines Einzelmenschen sowohl wie auch einer Kultur-  
epoche entscheidend sind.“<sup>34</sup>

Ich fasse zusammen: Als Kultur- und Zeitdiagnostiker leistet Wust mit seiner Philosophie somit einerseits einen Beitrag zur *Aufklärung der Aufklärung*, insofern er die Desiderate der neuzeitlich-modernen Philosophie krisenanalytisch aufarbeitet. Gleichzeitig hält Wusts Philosophie ein starkes Therapieangebot bereit: Staunen und Ehrfurcht sind der für jede individuelle wie kollektive Entwicklung entscheidende Denkanfang. Sie sind gewissermaßen der Anfang vom Ende der Krise. Dabei hat Wust die Phänomene Staunen und Ehrfurcht nicht nur thematisiert, sondern sie in seinem eigenen Philosophieren verwirklicht, das durch alle Werkphasen hindurch ein ursprüngliches, anfangendes Denken geblieben ist. Merkwürdigerweise belegen ausgerechnet die beiden Schlüsselbegriffe „Staunen“ und „Ehrfurcht“ diesen besonderen, oszillierenden Charakter seines Denkens. Dazu nur eine werkgeschichtliche Beobachtung, die von der Wust-Forschung bisher kaum beachtet worden ist: Wust betrachtet Staunen und Ehrfurcht in einer frühen Entwicklungsphase *noch nicht*, in einer späteren Werkphase hingegen *nicht mehr* als so genannten metaphysischen „Doppelaffect“. Auf dieser Grundlage lassen sich drei Phasen seiner Entwicklung unterscheiden: Eine frühe Phase, in der er eine lebensphilosophisch inspirierte Kultur- und Geschichtsmetaphysik vertritt, ferner die Phase seiner metaphysischen Anthropologie, die spätestens mit „Nauvität und Pietät“ ansetzt und ihren Höhepunkt mit der „Dialektik des Geistes“ erreicht, und schließlich die Periode, die durch „Ungewißheit und Wagnis“, das Schlüsselwerk seines Existenzdenkens, geprägt ist. Die Tatsache, dass sich Wusts Philosophie in immer neuen Denkanläufen entwickelt hat, steht der Auffassung Delahayes entgegen, Wust kleide lediglich das geschlossene System der alten Seinsmetaphysik in ein neues sprachliches Gewand. Hier sind erhebliche werkgeschichtliche Differenzierungen angebracht. Erst dieses Gesamtbild der unterschiedlichen Denkanläufe Wusts lässt auch seine eigene Grundeinsicht erkennen: Die philosophische Frage nach dem Menschsein im Ganzen kann weder voraussetzungslos gestellt, noch abschließend beantwortet werden. Sie ist als philosophische Frage nach Wust auf eine menschliche Weise zu stellen, die stets die Wahrheit über den Menschen anzielt und dabei das „Wahr-Scheinliche“ trifft. Am treffendsten – daraus macht Wust keinen Hehl – ist nach seiner Ansicht der „ganze Mensch“ in den Koordinaten des christlichen Existenzdenkens ausgesagt. Aber auch diese Auskunft bleibt für Wust bei aller Evidenz letztlich ungesichert und ruft zum Wagnis der Entscheidung auf. Darin liegt für ihn zugleich Größe und Grenze menschlichen Erkennens. An dieser Stelle wird die Philosophie für Wust zum „Abbild des Menschen“. Sie ist und bleibt eine menschliche Phi-

<sup>34</sup> Ebd., 443.

losophie nur dann, wenn sie zum einen nicht aufhört, mit dem Staunen anzufangen, und wenn sie sich zum anderen der Ehrfurcht nicht verweigert. Als Philosoph ist auch Wust selbst aus dem Staunen nie herausgekommen. Vielleicht hätte er an dieser Stelle, wie so oft, das letzte Wort über das „Andere der Vernunft“ gerne „seinem“ Goethe überlassen, dem Dichter und Denker der Ehrfurcht: „Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil; Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere. Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure.“<sup>35</sup>

<sup>35</sup> J. W. von GOETHE, Faust II, in: DERS., Werke, hrsg. von F. APEL u. a., Darmstadt o. J. (Lizenzausgabe Frankfurt/M. 1998), 217. Bd. 3, Faust I und II. Die Wahlverwandtschaften, hrsg. von A. SCHÖNE und W. WIETHÖLTER, Darmstadt, 217.

## Ist Freiheit noch denkbar?

Philosophische und theologische Perspektiven  
angesichts der neueren Hirnforschung

*Zusammenfassung:* Neurowissenschaftliche Bestreitungen der Willensfreiheit stellen die Ethik und damit den Anknüpfungspunkt des christlichen Glaubens in Frage. In Auseinandersetzung mit zentralen Argumenten der Bestreitung wird deutlich: Willensfreiheit schließt Gründe nicht aus, sondern setzt sie voraus; dass Gründe über das Gehirn unser Handeln bestimmen, ist nur in einer dualistischen Anthropologie problematisch; der Wahl zwischen Alternativen liegt eine Grundfreiheit allen Dingen gegenüber voraus. Der christliche Glaube kann zur Haltung der Indifferenz befreien, die der Grundfreiheit entspricht.

*Abstract:* The existence of a free will is currently denied by several brain researchers. This challenges the whole basis of ethics and thus a necessary prerequisite for the Christian faith. An analysis of the rivaling key arguments makes it clear: freedom of will does not exclude (the presence and effectiveness of) reasons, but presupposes them; the assumption that reasons determine our actions via the brain becomes a problem only in a dualistic anthropology; there is a fundamental freedom towards all attracting entities that underlies every choice of different alternatives; the Christian faith is able to endow man with an attitude of „indifference“ (in the sense of neutrality), which corresponds to this fundamental freedom.

### 1. Neurowissenschaftliche Bestreitungen der Freiheit als In-Frage-Stellung von Ethik und christlichem Glauben

Auf der Grundlage der Ergebnisse der neueren Hirnforschung ist in jüngster Zeit von verschiedenen Vertretern der Neurobiologie, etwa von Wolf SINGER, Gerhard ROTH und Wolfgang PRINZ, aber auch von juristischer Seite, etwa von Reinhard MERKEL, die Wirklichkeit menschlicher Freiheit bestritten worden.<sup>1</sup> Zwar könne der Mensch durchaus „Handlungsfreiheit“ besitzen, dann nämlich, wenn keine äußeren Zwänge natürlicher oder menschlicher Pro-

<sup>1</sup> Vgl. etwa Gerhard ROTH, Fühlen – Denken – Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt am Main 2003. Wolf SINGER, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt am Main 2003. Wolfgang PRINZ, Kritik des freien Willens. Bemerkungen über eine soziale Institution, in: H. FINK / R. ROSENZWEIG (Hgg.), Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit, Paderborn 2006, 23–45. Reinhard MERKEL, Handlungsfreiheit, Willensfreiheit und strafrechtliche Schuld. Vorläufige Vorschläge zur Ordnung einer verworrenen Debatte, in: H. FINK / R. ROSENZWEIG (Hgg.), a. a. O., 135–191.



venienz – wie etwa eine Behinderung oder Fesselung – ihn daran hindern, das zu tun, was er selbst jeweils tun möchte. Von einer inneren „Willensfreiheit“ bzw. „Entscheidungsfreiheit“ aber, davon also, dass der Handelnde selbst zwischen verschiedenen Handlungsalternativen, die sich ihm bieten, frei wählen kann, dass er auch ganz anders hätte entscheiden und handeln können, als er es faktisch getan hat, könne in Wirklichkeit keine Rede sein. Zwar hätten wir als Handelnde den Eindruck und würden unser Handeln so erfahren, dass wir selbst entscheiden. Aber dies sei nichts anderes als eine Illusion, ein bloßes Gefühl, dem keine Realität entspricht. In Wirklichkeit sei es unser Gehirn, das nach internen Kausalzusammenhängen entscheidet, bevor uns das Ergebnis dieser Prozesse als *unsere* Entscheidung bewusst wird.

Diese Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit bedeutet für die Ethik eine radikale In-Frage-Stellung. Denn wenn es keine wirkliche Willensfreiheit gibt, sondern nur das Gefühl der Willensfreiheit, dann kann auch nicht im moralischen Sinn von Verantwortung, von gutem und bösem Handeln und auch nicht von Schuld gesprochen werden. Diese und ähnliche Begriffe, die wir uns aufgrund innerer Erfahrung gebildet haben, würden damit ihren Realitätsbezug verlieren. Wir könnten diese Begriffe zwar weiterhin gebrauchen, aber es wäre nicht legitim, daraus irgendwelche Konsequenzen zu ziehen. Dasselbe gilt für die Rede von der unbedingten Würde des Menschen, die – folgt man etwa Immanuel KANT – darin begründet ist, dass der Mensch mögliches Subjekt eines moralisch guten Willens ist, der seinerseits unbedingten Wert hat.<sup>2</sup> Ohne wirkliche Freiheit kann es einen solchen guten Willen nicht wirklich geben.

Aber nicht nur für die Ethik, auch für die Theologie bedeuten diese Bestreitungen eine radikale In-Frage-Stellung. Denn die Ethik und der Wirklichkeitsgehalt ihrer grundlegenden Begriffe stellen für den christlichen Glauben den Ansatzpunkt und die unverzichtbare Voraussetzung in der Eigenwirklichkeit der Welt und des Menschen dar. Die Bedeutung des christlichen Glaubens besteht nämlich gerade darin, dass er den Menschen zum Tun des Guten befreit. Wenn Paulus in Gal 5,1 das zentrale Bekenntnis des christlichen Glaubens zu unserer Erlösung durch Jesus Christus auf die Formel bringt „Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“, dann geht er davon aus, dass die Grundsituation menschlicher Existenz in einem Dilemma besteht. Einerseits steht

---

<sup>2</sup> Vgl. Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 77: „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. ... Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“ Vgl. auch ebd., AB 1.

der Mensch unter dem Anspruch des Gesetzes, das Gute tun und verantwortlich handeln zu sollen. Andererseits ist er von sich her faktisch nicht dazu in der Lage, diesen Anspruch zu erfüllen. Für Paulus ist der Mensch, sind *alle* Menschen in umfassender Weise unfrei, weil sie unter der *Macht der Sünde* stehen und *Sklaven der Sünde* sind. Erst im Glauben an Jesus Christus wird der Mensch – so Paulus – dazu befreit, auch das Gute wählen und verwirklichen zu können.

Auch der christliche Glaube geht also von der Unfreiheit des Menschen aus, einer Unfreiheit, die so umfassend und grundlegend ist, dass der Mensch überhaupt erst zur Freiheit selbst befreit werden muss. Anders als die genannten Vertreter der Hirnforschung aber setzt der christliche Glaube damit – hinter aller *faktischen* Unfreiheit des Menschen – doch die *prinzipielle* Freiheit des Willens voraus. Ohne diese Voraussetzung würde der Glaube letztlich seine Bodenhaftung und Relevanz für den Menschen verlieren. Im Glauben nämlich geht es – dies sei im Blick auch auf neuronale Erklärungen so genannter religiöser Erfahrungen am Rande vermerkt – nicht um irgendein wohliges, wellness-kompatibles mystisches Gefühl und auch nicht um Visionen, Spiritismus oder sonstige verdinglichte Vorstellungen von Gott und vom Jenseits<sup>3</sup>, sondern um die Ermöglichung menschlicher Freiheit und humanen Handelns.

Weil also die neurowissenschaftlichen Bestreitungen der Willensfreiheit der Ethik den Boden entziehen, sehen sich damit auch der christliche Glaube und die Theologie radikal in Frage gestellt. Dass Willensfreiheit eine Realität und nicht nur ein Gefühl ist, ist konstitutive Voraussetzung für Glaube und

<sup>3</sup> Diesen Eindruck gewinnt man etwa bei dem Beitrag von Sabine MÜLLER, Neurobiologische Grundlagen der Religiosität, in: D. GROSS / S. MÜLLER (Hgg.), Sind die Gedanken frei? Die Neurowissenschaften in Geschichte und Gegenwart, Berlin 2007, 54–82. MÜLLER versucht in ihrem Beitrag, eine Reihe von religiösen Phänomenen neurologisch bzw. evolutionstheoretisch im Blick auf bestimmte Überlebensvorteile zu erklären. Dabei wählt sie bewusst die Außenperspektive auf die Religion und lehnt den Hinweis von Gläubigen auf die Innenperspektive, in der es im Glauben die Gewissheit von Gott gäbe, mit dem Argument des kritischen Rationalismus ab (vgl. dazu 54), dies sei – weil nicht von außen überprüfbar und falsifizierbar – eine Immunisierungsstrategie, die für Religion generell charakteristisch sei (vgl. 72). – Der Einwand des kritischen Rationalismus ist zweifellos berechtigt, sofern er als kritische Instanz gegen willkürliche Behauptungen und Vorstellungen von Gott und Religion, gegen Unsinn, Magie und Aberglauben, wovon S. MÜLLER in ihrem Artikel reichlich vorführt und behandelt, in Anschlag gebracht werden kann. Andererseits kann aber auch der kritische Rationalismus nicht ausschließen, dass es eine alle weltliche Wirklichkeit umfassende Wirklichkeit Gottes geben kann, die allein durch ein Wort Gottes und im Glauben zugänglich ist, sofern dabei – und dann liegt keine Immunisierung vor – *streng rational* aufgewiesen werden kann, *dass man der Wirklichkeit Gottes und seinem Wort nicht anders als allein im Glauben gerecht werden kann und dass sich Einwände gegen den Glauben auf dem Feld der Vernunft und mit den Mitteln der Vernunft selbst entkräften lassen*. Dies streng rational und allgemein – auch in der Außenperspektive – nachvollziehbar aufzuweisen, ist die zentrale Aufgabe der Fundamentaltheologie.

Theologie. Dabei hilft es auch nicht, Freiheit und Schuld des Menschen einfach aus dem Glauben heraus zu bekennen. Soll der Glaube seine Bedeutung und Glaubwürdigkeit behalten, muss sich vielmehr diese Grundlage des Glaubens mit philosophischen Mitteln aufweisen lassen. Im Folgenden sollen deshalb die zentralen Argumente der Hirnforschung gegen die Realität menschlicher Willensfreiheit diskutiert werden. Zugleich geht es darum, angesichts der Anfragen der Neurowissenschaften den Begriff der Freiheit kritisch zu prüfen und zu klären, was unter Willensfreiheit zu verstehen ist.

## 2. Das Problem der Willensentscheidung ohne Gründe

Beginnen wir mit dem ursprünglichen und grundlegenden Argument der Neurowissenschaften gegen die Willensfreiheit, das auf den sog. „Libet-Experimenten“ beruht.

Es handelt sich um Experimente, die Benjamin LIBET (\* 1916) bereits in den 80er Jahren veröffentlicht hat und die inzwischen verschiedentlich wiederholt und in letzter Zeit (1999) vor allem von Patrick HAGGARD und Martin EIMER verbessert wurden.<sup>4</sup> In diesen Experimenten bekommt eine Versuchsperson die Instruktion, innerhalb eines bestimmten Zeitraums aus dem Ruhezustand heraus einen Finger zu bewegen, wann immer sie dies tun möchte. Sie hat darüber hinaus noch die Aufgabe, sich den Zeitpunkt zu merken, an dem ihr die Entscheidung, den Finger zu bewegen, bewusst wird, an dem sie ihre Intention, den Finger zu bewegen, zum ersten Mal spürt. Das Ergebnis dieser Experimente ist verblüffend: Die Versuchspersonen spüren den Wunsch, den Finger zu bewegen, ca. 0,2 Sekunden bevor sie die Bewegung ausführen, aber schon 0,5–0,7 Sekunden vor Beginn der Bewegung lässt sich im Gehirn ein Bereitschaftspotential zur Durchführung der Handlung messen. Offenbar beginnt das Gehirn schon 0,5 Sekunden, bevor der Versuchsperson ihre Entscheidung bewusst wird, mit der Vorbereitung der Fingerbewegung.

Die Konsequenz, die aus diesen Experimenten gezogen wurde, lautet: Auch wenn die Versuchspersonen den Eindruck haben, dass sie selbst frei entscheiden, wann sie ihren Finger bewegen wollen, so entscheidet in Wirklichkeit doch das Gehirn, wann der Finger bewegt wird. Das Bewusstsein läuft den eigentlichen Entscheidungsprozessen hinterher. Wolfgang PRINZ hat diese Deutung auf den Punkt gebracht, wenn er sagt: „Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun.“<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vgl. Benjamin LIBET, Haben wir einen freien Willen?, in: Chr. GEYER (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, Frankfurt am Main 2004, 268–289 (Original: Do we have a free will?, in: Journal of Consciousness Studies 6 (1999) 47–57). Patrick HAGGARD / Martin EIMER, On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements, in: Experimental Brain Research 126 (1999) 128–133.

<sup>5</sup> Vgl. Wolfgang PRINZ, Freiheit oder Wissenschaft?, in: M. von CRANACH / K. FOPPA (Hgg.), Freiheit des Entscheidens und Handelns, Heidelberg 1996, 98 ff.

Dabei lässt sich diese Umkehrung unserer normalen Eindrücke und Selbsterfahrungen nicht nur auf den Versuchsaufbau der Libet-Experimente beschränken. Diese Umkehrung der Kausalitätsverhältnisse wird vielmehr – mit zunehmendem Erkenntnisfortschritt der Hirnforschung – generalisiert. Was sich in den Libet-Experimenten gezeigt hat, gelte generell von all unserem Wollen, Erkennen und Fühlen: Es ist bereits durch die neuronale Tätigkeit unseres Gehirns getätigt, bevor es uns zu Bewusstsein kommt, ja, auch unser Bewusstsein selbst und die Erfahrung unseres Ichs seien nichts anderes als eine Vorspiegelung durch unser Gehirn und die entsprechenden Ströme neuronaler Elektrizität. Was wir von der Erfahrung her, aus der sog. „Erste-Person-Perspektive“, als unser Bewusstsein, unser Denken, Wollen und Fühlen erleben, lasse sich aus der „Dritte-Person-Perspektive“ heraus vollständig auf die Tätigkeit von Nerven *reduzieren* und aus ihnen *ableiten*.<sup>6</sup> In der Konsequenz heißt das: Es gibt keinen Geist, es gibt kein Ich und keine Person, es gibt keine objektiv gültigen Gedankeninhalte, dementsprechend keine objektiv gültigen moralischen Normen und es gibt schließlich auch keine Willensfreiheit. All dies spiegelt uns unser Gehirn nur vor, wie es uns auch uns selbst vorspiegelt. Es sind Konstrukte unseres Gehirns oder so genannte „emergente Eigenschaften neuronaler Vorgänge“.<sup>7</sup>

Doch halten wir hier inne und fragen, was sich zu diesen bisherigen Argumenten gegen die Willensfreiheit sagen lässt. Ein erster Einwand stammt von B. LIBET selbst.<sup>8</sup> Er konnte zeigen, dass zwischen dem Aufbau des Bereitschaftspotentials und der Ausführung noch ein Veto des Handelnden die Ausführung der Handlung stoppen kann. Ein Ladendieb, der gerade seine Beute in seine Tasche stecken will, kann, wenn er hinter sich ein Geräusch hört, die Beute auch wieder auf das Regal zurückstellen. Das Vorhandensein eines Bereitschaftspotentials ist noch kein geeigneter Indikator dafür, dass wir nicht mehr anders handeln können und durch eine Vorentscheidung des Gehirns vollständig determiniert sind. Als weiterer Einwand<sup>9</sup> wurde geltend gemacht, dass die eigentliche Entscheidung, bei dem Experiment mit dem Finger auf einen Knopf zu drücken, bereits dann gefällt wird, wenn sich die Versuchsperson bereit erklärt, an dem Experiment teilzunehmen. Das bewusste Fingerdrücken, der letzte Willensruck, jetzt zu drücken, ist nur noch eine kleine Teilentscheidung und zwar nicht mehr über das Ob, sondern nur noch über das Wann, die überdies noch eingengt ist auf eine festliegende Zeitspanne von

<sup>6</sup> Vgl. Wolf SINGER, Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen, in: Chr. GEYER (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, Frankfurt am Main 2004, 35.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>8</sup> Vgl. Benjamin LIBET, a. a. O., 278–281.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Herbert HELMERICH, Wir können auch anders: Kritik der Libet-Experimente, in: Chr. GEYER (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, a. a. O., 92–97.



drei Sekunden. Die Experimente lassen sich also so deuten, dass die Planung und Entscheidung zu einer Handlung bewusst erfolgen kann, dass sich das Bereitschaftspotential dann unbewusst als Voraktivierung aufbaut und dass schließlich der bewusste Willensakt „jetzt handeln“ dem aufgebauten Bereitschaftspotential folgt. Des Weiteren wurde inzwischen darauf aufmerksam gemacht, dass bereits die der Versuchsperson gestellte Aufgabe auf den Zeitpunkt der Absicht zum Handeln zu achten, die Entstehung der Bereitschaftspotentiale selbst und damit das Messergebnis deutlich beeinflusst.<sup>10</sup>

In diesen Einwänden besteht das zentrale Argument darin, dass in den Experimenten jeweils lediglich ein winziger Teilvorgang einer umfassenderen komplexen Gesamthandlung isoliert betrachtet wird, dann aber Schlüsse auf die dem Handeln überhaupt zugrunde liegende Willensfreiheit gezogen werden.<sup>11</sup> Ausgehend von dieser Einsicht lässt sich dann aber weiterhin einwenden, dass bei dieser isolierenden Betrachtungsweise einer Teilhandlung ein problematisches Verständnis von Freiheit vorausgesetzt wird. Freiheit wird hier offenbar verstanden als das Vermögen, völlig spontan und frei von allen äußeren Gründen eine Entscheidung treffen zu können. Wann die Versuchsperson den Finger hebt oder den Knopf drückt, hat keine äußeren Gründe, sondern ist auf einen reinen Willensentschluss zurückzuführen. Es ist ein Verständnis von Freiheit, das der spätmittelalterliche Philosoph Johannes BURIDANUS (\* 1304, † 1360?)<sup>12</sup> am Beispiel des nach ihm benannten Buridan'schen Esels, der zwischen zwei gleich großen und gleich beschaffenen Heuhaufen in gleicher Entfernung steht, verdeutlicht hat. Freiheit besteht danach darin, ohne äußeren Grund – es gibt nämlich keine Hinsicht, unter der es rational erscheint, den einen Heuhaufen dem anderen vorzuziehen – sich selbst zum Wollen zu entschließen. Ein solches Verständnis von Freiheit ist aber problematisch: Denn entweder geht es auch beim Entschluss zum Wollen oder Nicht-Wollen um das Wollen *von etwas*, das dann aber als Grund der Entscheidung in den Blick kommt. Oder aber es gibt tatsächlich keinen äußeren Grund; dann aber ist der Entschluss nicht mehr von bloßem Zufall und von grundloser Willkür zu unterscheiden, so dass dann auch gar nicht mehr ich selbst es bin, der entscheidet, sondern irgendwelche zufälligen äußeren Einflüsse die Handlung herbeiführen. Freiheit wäre dann nicht mehr von einem bloßen Naturereignis zu unterscheiden.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Hakwan C. LAU / Robert D. ROGERS / Richard E. PASSINGHAM, Manipulating the Experienced Onset of Intention after Action Execution, in: Journal Cognitive Neuroscience 19 (2007) 1–10. dies., On Measuring the Perceived Onsets of Spontaneous Actions, in: Journal of Neuroscience 26(27) (2006) 7265–7271.

<sup>11</sup> Vgl. Herbert HELMERICH, a. a. O., 96: „Der von Libet u. a. untersuchte kleine Willensakt ist eine zu kleine Einheit, um vollständige Willensentscheidungen im Sinne einer Wahlhandlung richtig abzubilden.“

<sup>12</sup> Vgl. dazu näherhin Gerhard KRIEGER, Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus (BGPhMA NF 28), Münster 1986, 152–156.

Im Unterschied zu einem solchen Freiheitsverständnis ist Willensfreiheit jedoch nicht bereits dadurch ausgeschlossen, dass wir Gründe für unser Handeln haben und benennen können. Im Gegenteil: Willensfreiheit ist gerade erst dadurch ermöglicht. Wir tun etwas und entscheiden uns zu etwas aus eigener innerer Freiheit, weil wir Gründe dafür haben, die wir selbst als wahr und richtig und überzeugend eingesehen haben und aus denen wir die eine Handlungsmöglichkeit anderen vorziehen. Wir entscheiden uns für etwas, weil wir darin ein Gut wahrnehmen, das erstrebenswert für uns ist. Und nur weil wir bereits immer schon auf irgendwelche Güter bezogen sind, nach ihnen streben und sie damit Gründe für unsere Entscheidungen und für unser Handeln darstellen, ist es möglich, sich von ihnen bestimmen zu lassen oder aber sie zu relativieren bzw. zurückzuweisen. Auch der umfassendere Handlungszusammenhang, aus dem die Libet-Experimente lediglich einen winzigen Ausschnitt isoliert betrachten, lässt sich als ein solcher von Gründen bestimmter und motivierter Gesamtvollzug verstehen.

### 3. Das Problem der Wirksamkeit von Gründen für unser Handeln

Mit dieser ersten Klärung des Freiheitsbegriffs, wonach Freiheit immer von Gründen geleitete und somit immer auch *bedingte* Freiheit ist, scheint allerdings noch nicht viel gewonnen zu sein. Von Seiten der Hirnforschung nämlich wird weiter eingewendet, dass die Erfahrung, wir würden uns in unseren Entscheidungen und Handlungen von Gründen leiten lassen, die wir mit unserem Geist intentional erfassen, bloße Illusion ist. Denn wie sollten diese Gründe auf die kausal determinierten Zusammenhänge und Abläufe in unserem Gehirn Einfluss nehmen? Dass solche intentional erfassten Gründe wirksam für unser Wollen und Handeln werden, würde voraussetzen, dass der Geist in unserem Gehirn die dort ablaufenden determinierten Kausalzusammenhänge durchbrechen und eine neue Ursachenkette in Gang setzen würde, die sich nicht wieder auf eine vorhergehende Naturursache zurückführen ließe. Wirkliche Freiheit scheint eine *Urheberschaft* in diesem Sinne als Anfangen neuer Kausalketten vorauszusetzen. Doch das Anfangen solcher neuen Kausalketten lässt sich empirisch nicht feststellen und ist auch unter naturwissenschaftlich-methodischen Voraussetzungen einer durchgängigen Kausalität der Naturvorgänge nicht denkbar.<sup>13</sup> Es kann deshalb keinen realen Einfluss des Geistes und damit auch keinen Einfluss von intentional erfassten

<sup>13</sup> Diese Position ist in dem Trilemma des Leib-Seele-Problems enthalten, wonach von den folgenden drei Sätzen zwar jeder für sich plausibel ist, aber immer nur zwei zugleich wahr sein können: 1) Mentale Phänomene sind nicht-physische Phänomene; 2) Mentale Phänomene sind im Bereich physischer Phänomene kausal wirksam; 3) Der Bereich physischer Phänomene ist kausal geschlossen. – Zu diesem Trilemma vgl. Peter BIERI, Generelle Einführung, in: DERS. (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein 1981, 5.

Gründen auf die Aktivität unseres Gehirns und damit auf die Tätigkeit unseres Körpers geben. Das, was uns in der Erste-Person- bzw. Teilnehmer-Perspektive als unsere eigene freie Entscheidung aus intentional erfassten Gründen zum Bewusstsein kommt, ist – wie auch überhaupt alle innere Erfahrung des Bewusstseins, des Ichs, des Wollens und Denkens – aus der Dritte-Person- bzw. Beobachter-Perspektive nichts weiter als ein bloßes Epiphänomen, das sich wohl als Resultat von Hirntätigkeit verstehen lässt, das aber selbst keine reale Rückwirkung auf die Tätigkeit des Gehirns und damit auch keinen wirklichen Einfluss auf unser körperliches Handeln hat.

Doch: Widerspricht dies nicht unserer gesamten Selbsterfahrung? Ist es nicht doch so, dass wir – mindestens bei einem Teil unserer Handlungen – nicht durch äußere Ursachen bewegt werden, sondern uns selbst ganz bewusst von *intentional erfassten Gründen* bestimmen lassen und uns aus diesen Gründen zu dem entscheiden, was wir dann daraufhin tun? Bereits PLATON führt diesen Unterschied zwischen Ursachen und Gründen im Phaidon an.

Sokrates spricht hier an einer Stelle über die Welterklärung des Anaxagoras, der zunächst behauptet, es sei die Vernunft, die alles ordnet und die Ursache aller Dinge ist. Im Weiterlesen aber habe er dann festgestellt, „dass dieser Mann selbst keine Vernunft anwendet und dass er für die Anordnung der Dinge keine anderen Ursachen angibt als die Luft und den Äther und das Wasser und manches Ungereimte mehr. Es schien mir, als sei ihm etwas ganz Ähnliches unterlaufen, wie wenn jemand sagte: ‚Sokrates tut alles, was er tut, mit Vernunft.‘ Wenn er aber nachher die Gründe für all meine Handlungen darzulegen versuchte, begänne er mit der Behauptung, ich sitze deswegen hier, weil mein Leib aus Knochen und Sehnen bestehe und weil die Knochen fest durch die Gelenke voneinander getrennt seien, während die Sehnen gespannt und wieder gelockert werden können, wobei sie die Knochen samt dem Fleisch und der Haut, die das zusammenhält, rings umgeben. Während nun die Knochen in ihren Gelenken hängen, würden die Sehnen bald gelockert, bald wieder angespannt und setzten mich dadurch instand, meine Glieder zu biegen – und das sei der Grund, weshalb ich so zusammengekauert hier sitze. Und für mein Gespräch mit euch würde er andere Gründe dieser Art namhaft machen; er würde die Laute und den Atem und das Gehör und eine ganze Menge ähnlicher solche Dinge als Ursache angeben und sich dabei gar nicht bemühen, die wahren Gründe zu nennen: dass es nämlich die Athener für besser befanden, mich zu verurteilen, und dass ich es daher auch meinerseits für besser befunden habe, hier zu sitzen, und für richtiger, da zu warten und die Strafe auf mich zu nehmen, welche sie auch verhängt haben mögen. Denn beim Hunde, ich glaube, die Sehnen und Knochen wären schon längst in Megara oder bei den Boiotiern, fortgetragen von der Vorstellung des Besten, hätte ich nicht geglaubt, es sei gerechter und schöner, statt zu fliehen und wegzulaufen, das Gericht der Stadt über mich ergehen zu lassen, mag es ausfallen, wie es will.“<sup>14</sup>

<sup>14</sup> PLATON, Phaidon, 98b-99a.

Was also lässt sich zu diesem Einwand, der unserer Selbsterfahrung eklatant zu widersprechen scheint, sagen? Ein erster Versuch, die Wirklichkeit der Freiheit aufrecht zu erhalten, könnte darin bestehen, dass man die beiden Perspektiven, nämlich die Erste-Person- bzw. Teilnehmerperspektive, in der wir uns als frei erfahren, und die Dritte-Person- bzw. Beobachterperspektive, in der wir die kausale Determiniertheit der Vorgänge in unserem Gehirn erkennen, in ihrer nicht mehr weiter aufeinander rückführbaren Dualität und gleichen Berechtigung anerkennen. Beides, auch die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, seien Konstruktionen, von denen weder die eine noch die andere zu Recht einen Vorrang gegenüber der jeweils anderen beanspruchen könne. Man solle deswegen nicht mehr die Legitimität der jeweils anderen Sichtweise in Abrede stellen.<sup>15</sup> Andererseits lassen sich Zweifel an der Plausibilität einer solchen Symmetrie anmelden. Verbürgt die intersubjektive Überprüfbarkeit und Nachvollziehbarkeit naturwissenschaftlicher Erklärungen und Konstruktionen nicht doch einen wesentlich anderen Zugang zur Wirklichkeit und eine höhere Gewissheit als ein bloß subjektives Gefühl? Zwar ist es sicher richtig, dass sich nicht positiv zeigen lässt, wie der Geist auf den Körper einwirkt. Aber müsste sich nicht doch im Rahmen der Beobachterperspektive zumindest zeigen lassen, dass das Gebundensein von Bewusstsein und Wille an neuronale Prozesse als empirisch-naturwissenschaftlicher Basis *nicht ausschließt*, dass sich der Mensch von geistig erfassten Gründen bestimmen lassen kann und dies auch reale Auswirkungen auf sein körperliches Handeln hat?

Ein weiterer Versuch, die Wirklichkeit der Freiheit aufrecht zu erhalten, besteht deshalb in dem Aufweis, dass die Beschreibung und Erklärung unseres Wollens und Handelns aus der Erste-Person- bzw. Teilnehmerperspektive als *freies* Wollen und Handeln für uns lebenspraktisch *unhintergebar* ist. Wir können in der alltäglichen Kommunikation gar nicht anders, als uns selbst und auch alle anderen Kommunikationspartner als freie Subjekte voraussetzen und entsprechend zu behandeln. Wenn wir etwas für richtig halten und andere dafür gewinnen wollen, appellieren wir an die freie Einsicht der anderen, wir versuchen sie zu überzeugen und empfinden dagegen jede Form der Manipulation als unstatthaft.<sup>16</sup> In diesem Sinne lässt sich dann aber auch darauf verweisen, dass man zwar theoretisch die Freiheit des Menschen in Frage stellen oder auch leugnen kann. Aber bereits dann, wenn derjenige, der die Freiheit aufgrund humanwissenschaftlicher Einsichten für Illusion

<sup>15</sup> So etwa unter Berufung vor allem auf Max Planck Michael ROSENBERGER, Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer, Darmstadt 2006. Vgl. ebenso Ulrich EIBACH, Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht, Wuppertal 2006, 128 f.

<sup>16</sup> So bereits Emerich CORETH, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, Innsbruck 1973, 105–108.



hält, einen anderen davon überzeugen will, kann er gar nicht anders, als an dessen eigene freie Einsicht zu appellieren. Und wenn dieser dann durch die Argumente des Neurobiologen überzeugt aus eigener Einsicht freiwillig der Bestreitung der Freiheit zustimmt, hat er seine Einsicht durch die Tat bereits widerlegt.<sup>17</sup> Doch auch der Verweis auf die Unhintergebarkeit der Teilnehmerperspektive scheint noch kein wirklich schlagendes Argument gegen die These darzustellen, dass intentional erfasste Gründe keinen realen Einfluss auf unser tatsächliches Handeln haben, sondern auch unsere mentalen Prozesse determiniert sind. Es ist immer noch möglich, dass es sich um eine unhintergebbare Illusion handelt, die selbst neuronal erklärt werden kann und ihre Funktion in einer besseren Anpassung an die Umwelt besitzt. Auch spricht die Annahme, dass das Zustandekommen jener Theorie, nach der alle mentalen Vollzüge durch das Gehirn determiniert sind, selbst auch auf determinierte Prozesse zurückzuführen ist, nicht schon gegen die Wahrheit der Theorie. Für Reinhard MERKEL jedenfalls wird die Frage, ob eine bestimmte Auffassung wahr ist, von der Frage, wie sie zustande gekommen ist, nicht berührt.<sup>18</sup> Der Hinweis auf die lebenspraktische Unhintergebarkeit der Teilnehmerperspektive scheint also die Wirklichkeit der Freiheit nicht zwingend zu belegen und auch die Frage, wie Gründe im Handeln wirksam werden können, nicht befriedigend zu beantworten.

Eine weiterführende Antwort scheint jedoch möglich zu sein, wenn man die in den Bestreitungen der Freiheit vorausgesetzte Anthropologie und ihre Sicht des Leib-Seele-Verhältnisses betrachtet.<sup>19</sup> Das Problem, wie das Subjekt

<sup>17</sup> Vgl. dazu Eberhard SCHOCKENHOFF, *Wir Phantomwesen. Über zerebrale Kategorienfehler*, in: Chr. GEYER (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, a. a. O., 170: „Sollte es den Neurobiologen, die uns als Phantomwesen entlarven, jemals gelingen, einen eingefleischten Moralisten der alten Schule von der Richtigkeit ihrer neuen Theorie zu überzeugen, so könnten sie – grausame List der Vernunft! – eine solche Annahme nicht erklären. Sie stünden fassungslos vor der Macht des Geistes, die in der inneren Freiheit des Konvertiten über ihre eigene physikalische Theorie triumphiert.“ Vgl. DERS., *Wer oder was handelt? Überlegungen zum Dialog zwischen Neurobiologie und Ethik*, in: G. RAGER (Hg.), *Ich und mein Gehirn*, Freiburg / Basel / Wien 2000, 256 f. – Ähnlich argumentiert aber auch Jürgen HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 174, dahingehend, dass die Objektivität der Welt erst in der intersubjektiven Verständigung konstituiert und deshalb Verständigungsprozesse „nicht im Ganzen auf die Objektseite gebracht, also nicht vollständig als innerweltlich determiniertes Geschehen beschrieben und auf diese Weise objektivierend ‚eingeholt‘ werden können.“

<sup>18</sup> Vgl. dazu Reinhard MERKEL, *Handlungsfreiheit, Willensfreiheit und strafrechtliche Schuld*, a. a. O., 158–160.

<sup>19</sup> Zum Folgenden vgl. u. a. Ansgar BECKERMANN, *Biologie und Freiheit. Zeigen die Ergebnisse der Neurobiologie, dass wir keinen freien Willen haben?*, in: H. SCHMIDINGER / C. SEDMAK (Hgg.), *Der Mensch – ein freies Wesen? Autonomie – Personalität – Verantwortung*, Darmstadt 2005, 111–124. Tobias KLAEDEN, *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von*

bzw. das Ich, das von Gründen bewegt wird, auf das Gehirn einwirken und damit Bewegungen des Körpers hervorbringen soll, scheint sich nämlich vor allem dann zu stellen, wenn man von vornherein das Ich und das Gehirn strikt getrennt versteht. Nur unter der Voraussetzung eines solchen dualistischen Menschenbilds, wie es beispielhaft bei Descartes begegnet, in dem Geist und Körper als zwei unterschiedliche, voneinander getrennte Substanzen (*res cogitans* – *res extensa*) verstanden werden, ergibt sich das Problem, wie die geistige Substanz auf die körperliche Substanz einwirken soll, wie also der Geist, der frei entscheidet, die frei getroffene Entscheidung anschließend in körperliche Aktivität überführen kann. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich argumentieren, es gebe im Gehirn keinen Ort, der dem Ich entspricht und an dem alle Informationen zusammenlaufen; es gebe keinen Ort, an dem das Ich eingreifen könne; die neuronalen Abläufe des Gehirns liefen nach immanenten und in sich geschlossenen physikalischen Kausalgesetzen ab und ließen keinen Raum für das Eingreifen des Ichs oder des Geistes.<sup>20</sup>

Gegenüber einem solchen dualistischen Menschenbild lässt sich das Verhältnis von Geist und Körper aber auch – im Anschluss an den Grundansatz des Hylemorphismus bei Aristoteles<sup>21</sup> oder auch in der *anima-forma-corporis*-Lehre des Thomas von Aquin<sup>22</sup> – so verstehen, dass der Mensch ein Lebewesen ist, das aufgrund seiner evolutionären Entwicklungsstufe und der dabei entwickelten Komplexität des Gehirns Fähigkeiten entwickelt hat, die über diejenigen anderer, auch höher entwickelter Säugetiere hinausgehen. Aufgrund der Komplexität seines Gehirns kann der Mensch wahrnehmen und fühlen, nachdenken und überlegen, er kann in der Kommunikation mit anderen die Bedeutungen von Symbolen erfassen und damit auch Wahrheit.<sup>23</sup> Jürgen HABERMAS spricht sogar davon, dass die auf dem Boden der Evolutionstheorie verstandene Entwicklung des Menschen und seines Gehirns keineswegs ausschließe, dass er an einen „objektiven Geist“ d.h. an symbolisch gespeichertes kollektives Wissen angeschlossen ist. Damit aber

---

Aquin, Regensburg 2005. Ders., Thomas von Aquin und die mind-brain-Debatte, in: D. HÜBNER (Hg.), *Dimensionen der Person: Genom und Gehirn*, Paderborn 2006, 199–222.

<sup>20</sup> Tobias KLAEDEN, Thomas von Aquin und die mind-brain-Debatte, a. a. O., 216 f. zeigt, dass ein solches dualistisches Verständnis, wie es bei Descartes grundgelegt ist, „seine Gegenentwürfe selbst dann noch prägt, wenn diese ihn – in der Form des Physikalismus oder sogar im Extremfall als eliminativer Materialismus – gerade überwinden wollen“. Vgl. auch Tobias KLAEDEN, *Mit Leib und Seele ...*, a. a. O., 312.

<sup>21</sup> So Ansgar BECKERMANN, *Biologie und Freiheit*, a. a. O., 115 f.

<sup>22</sup> So Tobias KLAEDEN, a. a. O.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Jürgen HABERMAS, *Freiheit und Determinismus*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 181: „Offenbar geht auf einer anthropologischen Entwicklungsstufe aus der intensiven Interaktion der Artgenossen eine in Zeichen materialisierte Schicht von intersubjektiv geteilten, grammatisch geregelten Sinnzusammenhängen hervor.“

sei der Raum eröffnet, in dem Handeln nach Gründen und damit Freiheit möglich ist.<sup>24</sup>

Dass dabei auch ideelle Gründe in die Prozesse der Gehirntätigkeit einfließen und damit einen Einfluss auf die körperlichen Handlungen haben können<sup>25</sup>, lässt sich dabei so plausibel machen, dass sich die Hirntätigkeit auf unterschiedlichen Ebenen beschreiben lässt. So lässt sich zunächst auf einer ersten Ebene der Beschreibung sagen, dass die Hirntätigkeit in komplexen Nervenfunktionen (Feuern der Neuronen) besteht, die ständig zu unterschiedlichen Konfigurationen koordiniert werden. Auf einer zweiten, kognitiven Ebene der Beschreibung lassen sich diese neuronalen Funktionen aber auch beispielsweise als Wahrnehmung eines Gegenstands, als Sich-Erinnern oder als Entscheidung, als Ja- oder Nein-Sagen zu etwas beschreiben. Das Verhältnis zwischen beiden Ebenen kann dabei etwa mit dem Verhältnis zwischen den Gesetzmäßigkeiten auf der Ebene der Molekülstruktur einer Substanz einerseits und deren makrophysikalischen Eigenschaften bzw. dann weiter mit seinen Funktionsmöglichkeiten andererseits verglichen werden.<sup>26</sup>

Das bedeutet: Selbstverständlich ist alle geistige Tätigkeit, alles Überlegen

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 177f. HABERMAS geht es in seinem Beitrag ausdrücklich darum, „das, was wir von Kant über die transzendentalen Bedingungen unserer Erkenntnis gelernt haben, mit dem, was uns Darwin über die natürliche Evolution gelehrt hat, in Einklang zu bringen.“ (ebd., 157)

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 178: „... die unbestrittene Tatsache, dass alle bewussten und unbewussten Erlebnisse unterschiedslos durch dezentralisierte Vorgänge im Gehirn ‚realisiert‘ werden, scheint Wolf Singer zu genügen, um eine Einwirkung der grammatisch geregelten und kulturell gespeisten Prozesse bewussten Urteilens und Handelns auf die neuronalen Vorgänge auszuschließen ... Aber die *neuronale Realisierung* von Gedanken muss eine gedankliche *Programmierung* des Gehirns nicht ausschließen.“

<sup>26</sup> Vgl. dazu bereits das Modell der verschiedenen Seinsstufen bei Emerich CORETH, Was ist der Mensch. Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, Innsbruck 1973, 112f. – Nach E. CORETH geht das materielle Sein in den Bereich des Lebendigen ein, ohne dass dabei die physikalisch-chemischen Gesetze und Prozesse außer Kraft gesetzt werden. Es wird aber von der jeweils höheren Seinsstufe vorausgesetzt und überformt. So geht beim Menschen der ganze Bereich des vegetativen und sensitiven Lebens ein in das menschliche Dasein, das in seinem Wirken vom freien Willen gesteuert wird. So ist zwar der ganze Bereich der physikalisch-chemischen Abläufe sowie der vegetativen und sensitiven Lebensvorgänge dem Wirken determinierter Naturkausalität unterworfen, „zugleich aber offen dafür, dass das freie Wirken des Menschen in das Naturgeschehen eingreift, die Kräfte der Natur in seinen Dienst stellt und auf seine Ziele hinlenkt.“ – Auch Ansgar BECKERMANN, Biologie und Freiheit, a. a. O., argumentiert damit, dass sich physische Prozesse auf sehr verschiedene Weise beschreiben lassen: auf der einen Seite physikalisch, auf der anderen Seite theoretisch funktional. So lassen sich die Vorgänge in den Schaltkreisen eines Computers einerseits als elektrische Impulse, andererseits aber auch als das Addieren von zwei Zahlen beschreiben. „Es kann offenbar also gar kein Zweifel daran bestehen, dass auch neuronale Prozesse ganz unterschiedlich beschrieben und aufgefasst werden können. Damit steht aber der Annahme nichts mehr im Wege, dass es sich bei manchen neuronalen Prozessen um Prozesse des rationalen Überlegens und Abwägens von Gründen handelt.“ (122)

und Abwägen von Gründen, an neuronale Tätigkeit gebunden und wird nur durch sie und auf ihrer Grundlage *realisiert*. Aber die geistige Tätigkeit kann nicht vollständig und eindeutig auf neuronale Tätigkeit *reduziert* werden.<sup>27</sup> Eine solche eindeutige Reduktion einzelner mentaler Erfahrungen auf neuronale Tätigkeit ist von Seiten der Hirnforschung jedenfalls bislang in keiner Weise geleistet und auch überhaupt nicht in Sicht.<sup>28</sup> Die neuronalen Prozesse sind also zwar *notwendige*, aber *nicht hinreichende* Bedingungen für mentale Zustände.<sup>29</sup>

Ausgehend von diesem Modell ist es durchaus möglich zu sagen, dass in unsere Entscheidungen auch intentional erfasste und gegeneinander bewusst abgewogene Gründe einfließen können, und zugleich daran festzuhalten, dass all dies allein durch neuronale Tätigkeit realisiert wird, eben so wie auch ein Sinnesindruck durch neuronale Tätigkeit realisiert wird, damit aber nicht einfach identisch ist. Der Mensch entscheidet sich nicht zuerst für eine Alternative und steht dann vor der Frage, wie er seinen Körper dazu bringt, die Entscheidung auszuführen. Vielmehr wird die jeweilige Entscheidung immer schon auf der Grundlage der Hirntätigkeit vollzogen, die dann über die effektiven Nervenbahnen ganz selbstverständlich Auswirkungen auf unser Handeln hat.<sup>30</sup>

#### 4. Das Problem der Willensentscheidung nach Gründen

Doch auch diese Sicht entkräftet den Einwand der Neurobiologie, Freiheit sei eine bloße Illusion, noch nicht endgültig. Auch jetzt lässt sich immer noch

<sup>27</sup> Reinhard MERKEL, a. a. O., 162–165, scheint eine solche vollständige Reduzierbarkeit des Handelns nach Gründen auf bloße neuronale Ursachen anzunehmen. Wenn MERKEL schreibt, dass Handlungsentscheidungen physische Naturvorgänge *sind* oder solche *involvier*en (vgl. 162; kursiv vom Vf.), werden freilich zwei grundverschiedene Positionen einfach zusammengeworfen und gleichgesetzt. Auch behauptet MERKEL lediglich, dass alle diese Abläufe einer Handlungsentscheidung nach Gründen „im Prinzip vollständig als kausale Sequenz physischer Vorgänge beschreibbar“ sind und dass „jedes noch so winzige Segment der mentalistischen, auf Gründen gestützten Beschreibung restlos darstellbar“ ist (165), einen naturwissenschaftlichen Beweis bleibt er allerdings schuldig. Er deutet lediglich grob einige neuronale Funktionen an und fügt dann ein „Oder so ähnlich“ hinzu. – Demgegenüber zeigt Eberhard SCHOCKENHOFF, Wer oder was handelt?, a. a. O., 257–263, dass die Neurowissenschaften die Behauptung, mentale Phänomene ließen sich vollständig auf neuronale Vorgänge reduzieren, faktisch überhaupt nicht einlösen können.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Eberhard SCHOCKENHOFF, ebd., 257–263.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Tobias KLAEDEN, Thomas von Aquin und die mind-brain-Debatte, a. a. O., 220; ders., Mit Leib und Seele ..., a. a. O., 315.

<sup>30</sup> In diese Richtung weisen auch die Ausführungen zur Unterscheidung von Gründen und Ursachen bei Gerhard ROTH, Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus Sicht der Hirnforschung, in: G. ROTH / K.-J. GRÜN (Hgg.), Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie, Göttingen 2006, 19–25.



einwenden, dass die Abwägungsprozesse von unbewussten Vorgängen im Gehirn nach internen Regeln und Gesetzmäßigkeiten gesteuert werden und damit determiniert sind. So geht etwa Wolf Singer davon aus, dass die Unterscheidung von freiem und unfreiem Handeln, nach der wir unser eigenes Handeln bewerten und nach der wir nur für das freie Handeln Verantwortung übernehmen, lediglich auf dem Grad der Bewusstheit beruht. Wir beurteilen Entscheidungen als frei und rechnen sie uns zu, wenn sie auf einer bewussten Abwägung von Variablen beruhen, also auf der rationalen Verhandlung von bewusstseinsfähigen Inhalten. In Wirklichkeit liegen jedoch in beiden Fällen die gleichen neuronalen Prozesse zugrunde. In beiden Fällen werden die Entscheidungen und Handlungen durch das Gehirn vorbereitet, und auch die Abwägungsprozesse beruhen in beiden Fällen auf neuronalen Prozessen und folgen deterministischen Naturgesetzen.<sup>31</sup> Die bewussten Motive nämlich müssen keineswegs die wirklich entscheidenden gewesen sein. Tatsächlich laufen Entscheidungsprozesse schon ab, bevor sie uns bewusst werden. Und tatsächlich sind dabei oft ganz andere Kriterien im Spiel als die, die uns bewusst sind. In den verschiedenen Hirnarealen werden Erregungsmuster miteinander verglichen, auf Kompatibilität hin geprüft und – falls sie sich widersprechen – einem kompetitiven Prozess ausgesetzt, in dem sich schließlich dasjenige Erregungsmuster durchsetzt, das den verschiedenen im Gehirn ankommenden „Attraktoren“ am besten entspricht. Dieser Wettbewerbsprozess kommt ohne übergeordneten Schiedsrichter aus. Er organisiert sich selbst und dauert so lange, bis sich ein stabiler Zustand ergibt, der dann für den Beobachter erkennbar als Handlungsintention oder Handlung in Erscheinung tritt. Die bewussten Motive scheinen uns lediglich deswegen entscheidend zu sein, weil sich in der Regel im Wettbewerb der unbewussten Entscheidungsprozesse derjenige Zustand durchsetzt, der durch maximale Kohärenz aller Variablen ausgezeichnet ist. Wolf SINGER weist in diesem Zusammenhang als Indiz darauf hin, dass Argumente und Gründe für das eigene Handeln oft nachträglich erfunden werden. So ist es möglich, einer Person Handlungsanweisungen zu geben, ohne dass sie sich dieser bewusst wird. Führt die Person dann diese Handlung aus und soll erklären, warum sie das getan hat, so gibt sie meist eine durchaus plausible, rational wohlbegründete Antwort, die aber in Wirklichkeit erst nachträglich erfunden wurde. Solche passenden Argumente werden um der Kohärenz willen ad hoc erfunden.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Vgl. Wolf SINGER, *Verschaltungen legen uns fest*, a. a. O., 52.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 61. – Daniel M. WEGNER / Thalia WHEATLY, *Apparent Mental Causation*, in: *American Psychologist* 54 (1999) 480–492, konnten in empirischen Experimenten zeigen, dass in einer Spielsituation am Computer der Spieler, obwohl er selbst nicht handelt, einen Spielzug dennoch als seine Entscheidung und als von ihm willentlich verursachte Handlung interpretiert, wenn der Spielzug in bestimmtem zeitlichem Abstand zur Entscheidung stattfindet, er eine Konsistenz zur beabsichtigten Handlung aufweist und es keine andere wahr-

Doch fragen wir auch hier wieder, was sich zu diesem Einwand sagen lässt. Unbefriedigend ist sicher der Versuch, das Problem – unter Rückgriff auf die Chaostheorie und die Theorie der nicht-trivialen Maschinen – durch den Hinweis lösen zu wollen, unsere Entscheidungen seien deshalb frei, weil das Zustandekommen dieser Entscheidung in unserem Gehirn faktisch so komplex und undurchschaubar sei, dass wir nie zu einer Voraussage kommen können.<sup>33</sup> Mit einer solchen Lösung des Problems wird lediglich der subjektive Eindruck der Freiheit erklärt, nicht aber die Möglichkeit realer Freiheit aufgewiesen. Der Zusammenhang natürlicher Determination ist nicht prinzipiell überschritten. Dasselbe gilt auch für die Argumentation, unser Handeln sei deshalb frei, weil wir – wenn uns jemand unser Handeln voraussagen würde – in Reaktion darauf anders handeln könnten und würden. Durch die Prognose unseres Verhaltens wird dies gerade noch einmal determiniert.<sup>34</sup> Auch dieser Versuch, die Freiheit zu retten, überwindet den Determinismus nicht grundsätzlich.

Im Unterschied zu solchen Lösungsansätzen scheint die Einsicht weiterführend zu sein, dass auch die Form der Wahlfreiheit zwischen Alternativen nach Gründen nicht die eigentlich ursprüngliche Form der Freiheit ist. Wir gehen zwar normalerweise davon aus, dass die menschliche Willensfreiheit in der Möglichkeit besteht, zwischen zwei oder mehreren Alternativen frei zu wählen, also darin, dass wir auch etwas anderes hätten wählen können als wir es dann tatsächlich getan haben. Und auch die Bestreitungen der Willensfreiheit durch Vertreter der Neurowissenschaften setzt genau dieses Verständnis von Willensfreiheit als Wahlfreiheit voraus.<sup>35</sup>

Allerdings ergibt sich, wenn wir die Freiheit so verstehen, auch schon unabhängig von aller neurowissenschaftlichen Bestreitung folgendes Dilemma: Entweder nämlich können wir für die Wahl auf ein zu Grunde liegendes – uns

---

nehmbare Ursache für den Spielzug gibt. Offenbar – so der Schluss von WEGNER und WHEATLY – sind unsere Gedanken und die Erfahrungen des freien und unser Handeln verursachenden Willens lediglich eine Vorschau oder eine Reflexion dessen, was aufgrund von unbewussten Mechanismen geschieht. – Allerdings lässt sich mit Thomas GOSCHKE, *Der bedingte Wille*, in: G. ROTH / K.-J. GRÜN (Hgg.), *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Göttingen 2006, 144, dagegen einwenden, „dass aus der Tatsache, dass das Willenserleben auf einer prinzipiell fehlbaren Ursacheninterpretation beruht, natürlich nicht notwendig folgt, dass es uns stets täuscht“.

<sup>33</sup> Vgl. Heinz von FORSTER, *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, Frankfurt am Main 1993; *ders.*, *KybernEthik*, Berlin 1993.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Donald MCKAY, *Freiheit des Handelns in einem mechanistischen Universum*, in: U. POTHAAS (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt am Main 1978, 303–321.

<sup>35</sup> Vgl. etwa Gerhard ROTH, *Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus Sicht der Hirnforschung*, in: G. ROTH / K.-J. GRÜN (Hgg.), *Das Gehirn und seine Freiheit*, a. a. O., 10; Reinhard MERKEL, a. a. O., 142–144.

bewusstes oder auch unbewusstes – Kriterium verweisen, nach dem wir wählen; dann aber folgt ausgehend von diesem Kriterium die Wahl mit Notwendigkeit. Wenn es uns darum geht, ein nahe bevorstehendes Examen gut zu bestehen, ist es rational zwingend, dass wir uns dazu entscheiden, zu lernen anstatt ins Schwimmbad zu gehen oder in Urlaub zu fahren. Das Gegenteil wäre irrational oder nur unter der Annahme zu verstehen, dass wir in Wahrheit doch ein anderes Kriterium zu Grunde legen. Oder aber wir legen überhaupt kein Kriterium zu Grunde und wählen völlig willkürlich; dann aber kann man nicht mehr von Freiheit und von einer freien Wahl sprechen, weil sie nicht eigener Erkenntnis folgt und nicht von der Einsicht in Gründe geleitet ist. Im ersten Fall ist die Wahl zwar rational, aber nicht frei, im zweiten Fall ist sie dagegen frei, aber nicht rational, sondern willkürlich.

Ausgehend von diesem Dilemma, durch das – bereits unabhängig von aller humanwissenschaftlichen Bestreitung – die Wahlfreiheit als angemessene Gestalt menschlicher Willensfreiheit problematisiert wird, lässt sich aber darauf verweisen, dass im Vorfeld zu dieser Form der Wahlfreiheit von einer noch grundlegenden Form der Freiheit gesprochen werden kann, die auch die Wahlfreiheit überhaupt erst als Freiheit möglich macht. Dabei handelt es sich um eine Einsicht, die keineswegs neu, sondern in der Tradition mittelalterlicher Theologie und Philosophie beheimatet ist. Um zu verdeutlichen, worum es dabei geht, lässt sich auf eine Überlegung verweisen, die bereits THOMAS VON AQUIN in seinem Traktat über die Willentlichkeit menschlichen Handelns in seiner Summa theologiae entwickelt hat und die eine aufschlussreiche Differenzierung in das Verständnis menschlicher Freiheit einbringt. Im Verlauf dieses Traktats über die Willentlichkeit der Handlung stellt Thomas nämlich auch die Frage, ob der Wille des Menschen von seinem Gegenstand mit Notwendigkeit bewegt wird. Die Antwort, die er gibt, lautet folgendermaßen:

„Der Wille wird auf zweifache Weise bewegt: auf die eine Weise hinsichtlich der Ausübung des Aktes, auf die andere Weise hinsichtlich der Spezifikation des Aktes, die vom Objekt her besteht. Auf die erste Weise wird der Wille von keinem Objekt mit Notwendigkeit bewegt. Jemand kann nämlich an irgendein Objekt nicht denken und es folglich auch nicht durch einen Akt wollen. Aber hinsichtlich der zweiten Weise der Bewegung wird der Wille von einigen Objekten mit Notwendigkeit bewegt, von einigen aber nicht. ... Wenn dem Willen irgendein Objekt vorgelegt wird, das schlechthin und unter jeder Hinsicht gut ist, strebt der Wille mit Notwendigkeit zu diesem hin, wenn er etwas will; er kann nämlich das Gegenteil nicht wollen. Wenn ihm aber ein Objekt vorgelegt wird, das nicht in jeder beliebigen Hinsicht gut ist, wird der Wille nicht mit Notwendigkeit zu jenem hingeführt. – Und weil der Mangel eines beliebigen Gutes die Bedeutung des Nicht-Guten hat, deshalb ist allein jenes Gute, das vollkommen ist und dem nichts fehlt, ein solches Gut, das der Wille nicht nicht wollen kann: das ist das Glück. Die anderen beliebigen einzelnen Güter können, sofern ihnen irgend-

etwas Gutes fehlt, als Nicht-Gutes aufgefasst werden: und gemäß dieser Betrachtung können sie vom Willen verworfen oder gebilligt werden, der sich auf dasselbe gemäß verschiedenen Betrachtungsweisen beziehen kann.<sup>36</sup>

Thomas greift in diesem Text zunächst die Unterscheidung zwischen Ausübung (*exercitium*) und Artbestimmung (*specificatio*) des Willensaktes auf.<sup>37</sup> Unter der Ausübung versteht er die Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen, zu handeln und nicht zu handeln, während er unter der Artbestimmung die Fähigkeit versteht, dies oder jenes zu wollen oder zu tun. Entsprechend wurde in der Tradition unterschieden zwischen der *libertas exercitii* – also der Freiheit, wollen und nicht wollen zu können, – und der *libertas specificationis* – also der Freiheit, dies oder jenes wählen zu können. Für sich genommen jedoch führen diese beiden Formen der Freiheit in Probleme. Nimmt man die *libertas exercitii* als eigentliche Form der Freiheit, entsteht das Problem, das bereits im Zusammenhang mit dem Esel des Buridanus deutlich wurde: Es lässt sich kein Grund mehr angeben, warum man will und warum nicht. Die Freiheit wird damit zur Willkür. Nimmt man dagegen die *libertas specificationis* als eigentliche Form der Freiheit, kommt es zu dem Dilemma, dass dann die Wahl entweder rational, aber nicht frei oder frei, aber nicht rational ist.

In seinem Text geht Thomas aber gerade über diese Formen der Freiheit hinaus, indem er zeigt, dass sie letztlich darin grundgelegt und dadurch ermöglicht ist, dass der Wille bereits jedem einzelnen der zur Wahl stehenden Güter *für sich gesehen* in Freiheit gegenübersteht. Das liegt daran, dass wir bereits von jedem einzelnen der Güter, die zur Wahl stehen, erkennen können, dass es einerseits zwar ein *Gut* ist, so dass wir damit einen Grund haben, es zu wollen, zu erstreben und zu wählen, dass es andererseits aber auch nur *ein* Gut ist, ein

<sup>36</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II, q. 10, a. 2 „Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. [...] Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. – Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.“ – Vgl. ebenso: *Summa theologiae* I-II, q. 13, a. 6. Weiterhin: THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6 c, und: *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 6 c.

<sup>37</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung grundlegend THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II, q. 9, a. 1 c.



relatives, endliches und begrenztes Gut, das immer auch den Aspekt des Schlechten aufweist, so dass wir damit auch einen Grund haben, es nicht zu wollen, nicht zu erstreben und nicht zu wählen. Sowohl das Gut zu wollen und zu wählen als auch es nicht zu wollen und nicht zu wählen, hat so einen rationalen Grund und beruht auf einer Erkenntnis. Und doch ist dieser Grund nicht so, dass er den Willen dazu zwingen kann, ihn zu wählen. Lediglich ein *absolutes* Gut, das den Aspekt des Guten schlechthin erfüllen würde, könnte den Willen mit Notwendigkeit bewegen. Alle geschaffenen und endlichen Güter aber, die uns innerhalb der Wirklichkeit dieser Welt begegnen, erfüllen diese Bedingung nicht, sondern sind relative und deshalb nicht zwingend anzustrebende und zu wählende Güter. Wir werden von ihnen eben nicht so angezogen wie das Eisen vom Magnet, sondern können uns zu ihnen *frei* verhalten.

Was Thomas mit dieser Überlegung zur Sprache bringt, ist die Einsicht, dass wir Menschen, bevor wir überhaupt zwischen verschiedenen konkreten Möglichkeiten wählen, allen Dingen und möglichen Gegenständen unseres Wollens und Wählens in einer grundlegenden Distanziertheit und Freiheit gegenüberstehen. Man kann hier auch – im Unterschied zur Wahlfreiheit – von einer voraus liegenden *Grundfreiheit* sprechen.<sup>38</sup> Für Thomas hat dieses Distanziertsein und diese Grundfreiheit ihren Grund darin, dass der Mensch letztlich – alles endliche Gute übersteigend – auf das Gute schlechthin ausgerichtet ist. Weil der Mensch auf dieses Gute schlechthin bezogen ist, zeigt sich alles, was uns in der weltlichen Wirklichkeit begegnet, als ambivalent.

Was aber ist mit dieser Feststellung der grundlegenden Distanziertheit und damit der Grundfreiheit des Menschen gegenüber allen einzelnen möglichen Gegenständen des Willens gewonnen? Sicher ist damit nicht gezeigt, dass wir in unseren Entscheidungen und Handlungen in den allermeisten Fällen nicht tatsächlich von allen möglichen äußeren, bewussten oder unbewussten Motiven beeinflusst und geleitet sind. Im Gegenteil, dies ist unbestreitbar und als Erkenntnisse der empirischen Humanwissenschaften auch unbedingt in unser Bild vom Menschen zu integrieren. Es ist sogar durchaus sinnvoll, dass wir uns nicht bei allem, was wir tun, Gedanken über unsere Kriterien und Motive machen müssen. Es ist gut und auch unbedingt notwendig, dass viele unserer Handlungen und Entscheidungen unbewusst und nach erlernten oder ererbten Mustern unseres Gehirns ablaufen. Vermutlich wären wir sonst gar nicht überlebensfähig. Ebenso ist es gut, dass wir immer schon von irgendwelchen Gütern angezogen werden, die unseren Willen bestimmen. Wenn dies nicht der Fall wäre, wüssten wir gar nicht, was wir überhaupt wollen sollen, und kämen nie dazu, uns dazu zu entschließen, irgendetwas zu wollen.

<sup>38</sup> Vgl. dazu auch Emerich CORETH, Was ist der Mensch?, a. a. O., 103. 108–110. Auf den Gedanken der *Grundfreiheit*, also die Indeterminiertheit des Willens aufgrund der Ambivalenz der Objekte, nimmt auch Bezug: Josef QUITTERER, Wie viel Freiheit braucht Verantwortung? Ethische Implikationen neurowissenschaftlicher Studien, in: ZME 52 (2006) 52.

Andererseits aber ist es mit der grundlegenden Distanziertheit des Menschen gegenüber allen endlichen Gütern, mit dieser Grundfreiheit also, gegeben, dass wir von dem, was uns erstrebenswert erscheint, *nicht gezwungen werden*, es auch tatsächlich zu wollen. Darin liegt gerade der Unterschied zwischen unseren Wünschen und unserem Begehren einerseits und einer Sucht andererseits. Wir können einerseits Ja dazu sagen und damit den Wunsch, der in uns erwacht und uns zu etwas antreibt, übernehmen und ihm zustimmen. Auch dies ist ein Akt der Freiheit. Aber wir können auch, selbst wenn wir von etwas geradezu unwiderstehlich angezogen werden, prinzipiell Nein dazu sagen. Wir können dieses Nein etwa dann sagen, wenn wir sehen, dass das Streben nach dem Gut, das uns anzieht, nur um den Preis zu verwirklichen wäre, dass es langfristig gesehen und im Ganzen eher gemindert oder sogar zerstört wird. Oder anders gesagt: Wir können Nein sagen, wenn wir sehen, dass unser Handeln unverantwortlich würde.

#### 5. Unfreiheit und Befreiung des Menschen aus christlicher Perspektive

In den bisherigen Überlegungen haben wir versucht, die *prinzipielle* Möglichkeit menschlicher Willensfreiheit aufzuzeigen. Allerdings ist damit noch nicht gesagt, dass wir Menschen auch *faktisch* in unserem Handeln frei sind. Vielmehr ist es unbestreitbar und wird auch seitens der theologischen Anthropologie nicht bestritten, dass wir in unseren Wahlentscheidungen von allen möglichen fremden und äußeren Motiven geleitet sind. Gerade im christlichen Glauben – wir hatten dies in der Einleitung bereits angedeutet – wird im Sinne einer Grundaussage über den Menschen davon gesprochen, dass er faktisch in fundamentaler Unfreiheit befangen ist. Paulus spricht – wie gesagt – davon, dass alle Menschen, Juden wie Griechen, unter der „Herrschaft der Sünde“ stehen (vgl. Röm 3,9). Er spricht davon, dass wir einst „Sklaven der Sünde“ waren und nun durch die Gnade Gottes aus der „Macht der Sünde“ befreit wurden (vgl. Röm 6,17f.20.22). Christus habe uns „zur Freiheit befreit“ (Gal 5,1). Bei Augustinus werden diese Aussagen des Paulus in theologischer Reflexion auf die Formel gebracht, dass der Wille des Menschen, der ursprünglich – im Urstand – die Freiheit besaß sündigen und nicht sündigen zu können (*posse peccare et posse non peccare*), nach dem Sündenfalle faktisch in eine solche Unfreiheit geriet, dass er nur noch die Möglichkeit besaß, zu sündigen und nicht nicht sündigen konnte (*posse peccare et non posse non peccare*).<sup>39</sup> Erst die Erlösung durch Jesus Christus stellt die Freiheit auch zum Nicht-Sündigen wieder her.

<sup>39</sup> Zum „*posse non peccare*“ und „*posse peccare*“ im Urstand vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 22,30 (CCSL XLVIII, 863,56–61), *De correptione et gratia* 33 (CSEL 92, 259); zum „*non posse non peccare*“ nach dem Sündenfall vgl. *De natura et gratia* 56f.59 (CSEL

Diese Einsicht des Paulus und des AUGUSTINUS in die fundamentale Unfreiheit des Willens hat schließlich auch Martin LUTHER in seiner berühmten Schrift „De servo arbitrio“ von 1525 gegen ERASMUS VON ROTTERDAM zur Geltung gebracht. Dabei geht es Luther nicht darum, eine *prinzipielle* Unfreiheit des Menschen zu behaupten, sondern lediglich darum, dass der Mensch *faktisch* nicht frei dazu ist, aus eigener Kraft ohne die Gnade Gottes wahrhaft gut und verdienstlich zu handeln und so Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Der entscheidende Grund dafür besteht nach Luther darin, dass der Mensch gerade dann, wenn er aus sich selbst heraus Gutes – nämlich Werke der Gerechtigkeit – zu tun versucht, dies letztlich aus dem Motiv heraus tut, sich selbst zu rechtfertigen. Damit aber verfehlt er gerade das Entscheidende, was den wahrhaft guten Willen auszeichnet, dass er nämlich – und dies ist die Bestimmung der *caritas*, der christlichen Liebe – das Gute um seiner selbst willen und aus reiner Selbstlosigkeit will. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn LUTHER schreibt:

„... so ist es zugleich gewiß, daß der freie Wille nichts anderes als der größte Feind der Gerechtigkeit und des menschlichen Heiles ist, da unbedingt einige unter den Juden und Heiden mit der größten Kraft des freien Willens gehandelt und sich bemüht haben und dennoch eben damit nur Krieg gegen die Gnade führten. [...] Was bleibt also übrig, als daß der freie Wille, während er am besten ist, am schlechtesten ist, und je mehr er sich bemüht, um so schlechter wird und sich verhält?“<sup>40</sup>

Erst vom Wort des Evangeliums her, in dem dem Menschen die Zuwendung Gottes zugesagt wird, und allein im Glauben an das Wort Gottes allein wird der Mensch frei von allem eigenen, selbstbezogenen Wollen. Erst im Glauben nämlich vertraut er nicht mehr auf sich selbst, sondern lässt sich von Gott bestimmen und wird so von ihm her auf das Gute hin ausgerichtet. Indem er aber sein Herz ganz und gar an Gott hängt und sich von ihm allein bestimmen lässt, ist er ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan, und kann – wie LUTHER es dialektisch formuliert – gerade so ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan sein.<sup>41</sup>

Immer wieder also wird in der Theologiegeschichte die Unfreiheit des Menschen thematisiert, die dabei als so fundamental verstanden wird, dass eine Wahl des Guten selbst nicht mehr möglich ist. Fragt man, wie sich diese Einsicht des Glaubens heute verstehen lässt, so bietet es sich an, den Aus-

---

60,275 f.); zum eschatologischen „non posse peccare“ vgl. De civitate Dei 22,30 (CCSL XLVIII, 864,67 f.), Contra Iulianum opus imperfectum 6,12 (CSEL 85/2, 321).

<sup>40</sup> Martin LUTHER, Dass der freie Wille nichts sei (Ausgewählte Werke), hg. von H. H. BORCHERT / G. MERZ, Ergänzungsreihe, 1. Band, München 1975, 207–209 = WA 18,759 f.

<sup>41</sup> Vgl. Martin LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen (WA 7,20). – Zum Verständnis der Unterscheidung von Freiheit und Unfreiheit des Willens bei Martin LUTHER vgl. auch Gerhard EBELING, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1978, 239–258.

gangspunkt bei der grundlegenden *Existenzangst* des Menschen zu nehmen. Diese Angst hat ihren Grund darin, dass wir Menschen von uns selbst her, aufgrund dessen also, was unsere eigene Wirklichkeit ausmacht, endliche, verletzbare und sterbliche Wesen sind. Ausgehend von der daraus resultierenden Angst des Menschen ist es zwangsläufig so, dass er versucht sich zu sichern, und zwar dadurch, dass er sein Herz an irgendein geschaffenes und endliches Gut hängt, von dem er sich Sicherheit und Schutz gegen die eigene Endlichkeit und Verletzbarkeit verspricht, dadurch also, dass er sein Leben und seine Existenz sowie auch seinen Selbstwert auf diesem Gut aufbaut. Dies kann Besitz, Macht, Wissen, Einfluss, Schönheit, aber auch ein anderer Mensch und vieles andere mehr sein. Weil ihn die Angst dazu treibt, beginnt er dieses Gut zu verabsolutieren und will es auf jeden Fall besitzen, auch wenn er dafür Unmenschlichkeiten begehen und gewalttätig werden muss. Er ist von dem jeweiligen Gut so fasziniert und angezogen, dass er nicht mehr wahrnehmen kann oder will, dass es nur ein begrenztes und endliches Gut ist. Das Gut, an das der Mensch sein Herz gehängt hat, beginnt ihn zu beherrschen, zu besitzen und unfrei zu machen. Der Mensch verliert diesem Gut gegenüber faktisch seine grundlegende Distanziertheit und damit zugleich auch seine Grundfreiheit allen Dingen gegenüber.

Wenn Paulus schreibt, dass uns Christus zur Freiheit befreit hat, dann geht es darum, dass im Glauben an Christus diese Verfallenheit an etwas Endliches aufgehoben und die grundlegende Freiheit allen Dingen gegenüber wiederhergestellt wird. Im Glauben an Christus nämlich ist die grundlegende Existenzangst des Menschen in ihrer beherrschenden Macht überwunden. In diesem Glauben können wir gewiss sein, dass wir zu Christus gehören und dass Gott uns immer schon – und nicht erst aufgrund unserer Werke – in unbedingter Liebe angenommen hat, ebenso wie er seinen eigenen Sohn von Ewigkeit her liebt.

Die entscheidende Einsicht Luthers, die aber auch die entscheidende Einsicht des Paulus und des Augustinus war, besteht darin, dass wir – entgegen der Vorstellung, wir Menschen stünden zunächst außerhalb der Zuwendung Gottes und müssten seine Liebe erst durch gute Werke verdienen – bereits immer schon in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingehören. In dieser Gewissheit sind Endlichkeit, Verletzbarkeit und Sterblichkeit nicht mehr die Wirklichkeit des Menschen, die ihn letztlich bestimmt. Die umfassendere Aussage über den Menschen besteht vielmehr darin, dass er unverlierbar in Gottes Hand geborgen ist. Damit aber ist die beherrschende Kraft der Angst gebrochen, die uns Menschen dazu bringt, unser Herz an etwas Endliches zu hängen und dabei die Grundfreiheit allen Dingen gegenüber zu verlieren.

IGNATIUS VON LOYOLA hat in seinen Geistlichen Übungen, in denen es an zentraler Stelle gerade um eine Wahlentscheidung geht, durch die der Mensch den Willen Gottes finden und erfüllen kann, von der Grundhaltung der *Indif-*



ferenz gesprochen. So schreibt Ignatius gleich zu Anfang im „Prinzip und Fundament“ der ganzen Geistlichen Übungen Folgendes:

„Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unseren Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten; und die übrigen Dinge auf dem Angesicht der Erde sind für den Menschen geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist. Daraus folgt, dass der Mensch sie soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern. Deshalb ist es nötig, dass wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen. Wir sollen also nicht unsererseits mehr wollen: Gesundheit als Krankheit, Reichtum als Armut, Ehre als Ehrlosigkeit, langes Leben als kurzes; und genauso folglich in allem sonst, indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu den Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind.“<sup>42</sup>

Entscheidend für die richtige Wahl ist also die Haltung der Indifferenz, in der man die Wahl trifft. Diese Indifferenz aber ist dann erreicht, wenn sich der Mensch – wie Ignatius sagt – von allen ungeordneten Anhänglichkeiten losgelöst hat, wenn er – entgegen allem Verfallensein an eines der endlichen Güter – sich wieder in grundlegender Freiheit zu allen einzelnen Dingen verhalten kann. Es geht also bei der Haltung der Indifferenz nicht darum, im Sinne einer „Apathie“ überhaupt alle Emotionen, Begierden und Leidenschaften loszuwerden, sondern es geht darum, sich von all diesen Antrieben bei der Wahl letztlich nicht bestimmen zu lassen. Das schließt keineswegs aus, dass die Emotionen, Begierden und Leidenschaften mit zu den Gründen gehören, die bei der Wahl Berücksichtigung finden und abgewogen werden müssen. Und es schließt ebenso wenig aus, dass man das, was man aus der Haltung der Indifferenz gewählt hat, dann auch leidenschaftlich vertritt und lebt, dass sich der gewählte Weg auch im Leben bewährt und den Menschen nicht – wie Ignatius sagt – in Trostlosigkeit führt. Aber die Wahl selbst ist nur dann frei, wenn man sich zuvor erst einmal von allen – auch den heimlichen – persönlichen Vorlieben möglichst unabhängig zu machen versucht und sich bemüht, eine möglichst unparteiliche und sachbezogene Wahl zu treffen. Die Haltung der Indifferenz ist so die Voraussetzung und Ermöglichung einer wahrhaft freien Wahl, in der auch der Wählende zu sich selbst und zu wahrer Selbstbestimmung findet, indem er doch eigentlich den Willen Gottes zu finden und zu verwirklichen sucht.

---

<sup>42</sup> IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen und erläuternde Texte, übers. und erklärt von P. KNAUER, Leipzig 1978, 24f.

## Freiheit der Religionszugehörigkeit, Menschenrechte und Laizität des Staates

*Zusammenfassung:* Ein römisches Rundschreiben vom 13. März 2006, das in eherechtlicher Hinsicht den Austritt aus der Kirche innerkirchlich an bestimmte Bedingungen knüpft, hat in jüngster Zeit zu Irritationen geführt. Muss vor diesem Hintergrund der von einer staatlichen Behörde erklärte Kirchenaustritt neu bewertet werden? Wie sind die von der Deutschen und der Österreichischen Bischofskonferenz erlassenen Konkretisierungen zu beurteilen?

*Abstract:* A Roman notification dating from 13 March 2006, which clarified the requirements that would be necessary to constitute a true formal act of defection, has recently led to some irritations. Does the abandonment of the church officially declared before the state authority need a new evaluation? The article presents an answer to this question and analyses the statements by the German und Austrian Episcopal Conferences which clarify their positions to the Roman notification.

Die Freiheit der Religionszugehörigkeit kann nach zwei Seiten hin betrachtet werden: Im Hinblick auf die jeweilige Religionsgemeinschaft und auf die staatliche Rechtsordnung, wobei hier eine Einschränkung vor allem auf die katholische Kirche und die Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland vorgenommen werden muss. Es geht in den folgenden Überlegungen um vier Fragebereiche, die näher zu prüfen und, soweit möglich, einer Klärung zuzuführen sind.

### I. Wodurch wird die Zugehörigkeit zur Kirche begründet?

Nach dem Recht und dem Selbstverständnis der katholischen Kirche wird die Zugehörigkeit zur Kirche Christi nicht durch eine Beitrittserklärung begründet, auch nicht durch einen formalen Rechtsakt, durch den jemand in die Kirche aufgenommen wird, sondern durch einen sakramentalen Vorgang, das heißt durch den Empfang der Taufe (vgl. c. 96 CIC).<sup>1</sup> Dies hat weit reichende Folgen. Eine Beitrittserklärung kann zurückgenommen, ein formaler Aufnahmeakt aufgehoben oder rückgängig gemacht werden. Anders verhält es sich mit der Taufe, die eine bleibende Berufung oder Bestimmung des in die Kirche

<sup>1</sup> Zur theologiegeschichtlichen Entwicklung der Lehre über die Kirchenzugehörigkeit bzw. Kirchengliedschaft vgl. Georg GÄNSWEIN, Kirchengliedschaft gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zur Vorgeschichte, Erarbeitung und Interpretation der konziliaren Lehraussagen über die Zugehörigkeit zur Kirche (Dika, Bd. 13); Peter KRÄMER, Die Zugehörigkeit zur Kirche, in: HdbKathKR <sup>2</sup>1999, 200–209, 200 ff.

Aufgenommenen mit sich bringt, was traditionell in der Lehre vom untülgbaren Prägemaß, dem „character indelebilis“ zum Ausdruck kommt (vgl. c. 849 CIC). Hiermit ist eine unwiderrufliche Bindung gegeben, die konkret bedeutet, dass die in der und durch die Taufe grundgelegte Kirchenzugehörigkeit nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, auch nicht durch Kirchenaustritt. Diese Feststellung gilt grundsätzlich für jede Taufe, auch wenn nicht jede Taufe in die katholische Kirche hinein erfolgt. Hier greift die vom Zweiten Vatikanischen Konzil herausgestellte Unterscheidung zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche. Aufgrund der Taufe besteht eine sakramentale Verbundenheit unter allen Gliedern der Kirche Christi (vgl. LG 15; UR 3). Von der Kirche Christi aber sagt c. 204 § 2 CIC im Anschluss an das Konzil (vgl. LG 8,2), dass sie in der katholischen Kirche verwirklicht ist („subsistit“), die vom Papst und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Kirche Christi und katholische Kirche sind also nicht einfach hin identisch, auch wenn die katholische Kirche beansprucht, die legitime Verwirklichung der Kirche Christi zu sein. Die Unterscheidung zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche ist vom Konzil bewusst vorgenommen worden, um der Heilsbedeutung der von ihr getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gerecht zu werden und einen Impuls zur Überwindung der Kirchenspaltung zu geben (vgl. UR 4).

Aus der Anerkennung der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften folgt des Weiteren, dass die katholische Kirche die nichtkatholischen Christen nicht an ihre eigene Rechtsordnung binden darf, da sie ihre christliche bzw. kirchliche Existenz in ihren eigenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften realisieren. Diesen Schritt hat das kirchliche Gesetzbuch von 1983 tatsächlich auch vorgenommen, in dem es die Verpflichtungskraft rein kirchlicher Gesetze im Vergleich zur früheren Rechtslage einschränkt und nicht mehr alle Getauften an die Rechtsordnung der katholischen Kirche bindet, sondern nur diejenigen, die in ihr die Taufe empfangen haben oder zu ihr konvertiert sind, wenn die Taufe zuvor in einer anderen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft gespendet worden ist (vgl. c. 11 CIC). Hiervon bleibt unberührt, dass die in der Taufe grundgelegte Zugehörigkeit zur Kirche nicht rückgängig gemacht werden kann. Ein Austritt aus der Kirche ist daher aus theologischen Gründen nicht möglich. Es kann lediglich eine Befreiung von der Verpflichtungskraft rein kirchlicher Gesetze vorgenommen werden, was in einzelnen Gesetzen vorgesehen ist (vgl. cc. 1086 § 1, 1117, 1124 CIC) oder durch das Rechtsinstitut der Dispens geschieht (vgl. c. 85 CIC).

Gerade weil die Taufe eine unwiderrufliche Bindung an die Kirche mit sich bringt, muss dafür Sorge getragen werden, dass sie niemandem aufgenötigt werden darf. Ihr Empfang setzt vielmehr die Taufbitte des zu Taufenden voraus, verbunden mit einem hinreichenden Taufglauben und dem Taufversprechen, die in der Taufe empfangene Gabe in einem christlichen Leben zu ent-

fallen. Dies gilt für die Erwachsenentaufe (vgl. c. 865 CIC);<sup>2</sup> dies gilt aber auch für die Kindertaufe, die nur gespendet werden darf, wenn zumindest ein Elternteil für das Kind das Sakrament der Taufe erbittet, auf die Tauffeier entsprechend vorbereitet wird und eine begründete Hoffnung auf christliche Erziehung besteht (vgl. cc. 851 n. 1, 867, 868 § 1 CIC). Damit hebt das kirchliche Gesetzbuch nicht mehr rein punktuell auf den Taufakt ab, sondern betont wesentlich stärker als zuvor den Zusammenhang und die innere Zuordnung von Glaube und Taufe. Problematisch ist allerdings, dass das kirchliche Gesetzbuch an der Möglichkeit festgehalten hat, nach der ein Kind katholischer wie auch nichtkatholischer Eltern in Todesgefahr erlaubter Weise auch gegen den Willen der Eltern getauft werden kann (vgl. c. 868 § 2 CIC).<sup>3</sup> Diese Norm scheint, wie Libero Gerosa betont, in einem offenen Widerspruch zur Grundnorm des kirchlichen Verkündigungsrechts zu stehen, wonach niemand zur Annahme des katholischen Glaubens durch Zwang bewegt werden darf (vgl. c. 748 § 2 CIC). Zumindest hätte gegenüber Missbräuchen, die es im 19. Jahrhundert durchaus gegeben hat, hinzugefügt werden müssen, dass eine in Todesgefahr gespendete Taufe nicht zur Proselytenmacherei oder Zwangskatholisierung führen darf.<sup>4</sup>

Die Eingliederung in die Kirche ist kein punktuell Ereignis, sondern ein dynamischer Vorgang, ein Prozess. Von der im sakramentalen Taufgeschehen bewirkten Eingliederung in die Kirche Christi ist die Entfaltung der Kirchenzugehörigkeit in der katholischen Kirche zu unterscheiden. So stellt c. 205 CIC fest: „Voll in der Gemeinschaft der katholischen Kirche in dieser Welt stehen jene Getauften, die in ihrem sichtbaren Gefüge mit Christus verbunden sind, und zwar durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung.“ Im zugrunde liegenden Konzilstext war in diesem Zusammenhang noch vom Besitz des Geistes Christi („*Spiritum Christi habentes*“ LG 14, 2) die Rede. Im Gesetzestext ist dieser Zusatz weggelassen worden, weil damit über das dreifache Band hinaus nicht ein viertes Element der Kirchenzugehörigkeit gemeint ist. Vielmehr muss der Besitz des Geistes Christi von innen her das Bekenntnis des Glaubens, den Vollzug der Sakramente und die Einfügung in die kirchliche Gemeinschaftsordnung durchdringen und bestimmen, was in unterschiedlichen Intensitätsgraden möglich ist.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Die Bestimmungen zur Erwachsenentaufe gelten für alle Taufbewerber, die dem Kindesalter entwachsen und den Vernunftgebrauch erlangt haben (vgl. c. 852 § 1 CIC).

<sup>3</sup> Vgl. zu Genese und Kritik dieser Norm Rüdiger ALTHAUS, in: MKCIC, c. 868, Rdnrn. 4f. (Stand: Dezember 2003); Peter KRÄMER, Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma, Stuttgart 1992, 82.

<sup>4</sup> Vgl. Libero GEROSA, Das Recht der Kirche, Paderborn 1995, 202.

<sup>5</sup> Vgl. AYMANS-MÖRSDORF, KanR II, 52 ff.; Georg GÄNSWEIN, Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der konziliären Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das nachkonziliare Gesetzbuch der Lateinischen Kirche, St. Ottilien 1995, 26 f.



Hierauf macht c. 205 CIC indirekt aufmerksam, insofern von einer Christus-verbundenheit gesprochen wird, die freilich ohne den Besitz des Geistes Christi nicht möglich ist und in unterschiedlicher Intensität verwirklicht werden kann. Dass die Eingliederung in die Kirche ein dynamischer Vorgang ist, geht auch aus c. 842 § 2 CIC hervor, wonach Taufe, Firmung und Eucharistie zur vollen christlichen Initiation gehören. Wer in der katholischen Kirche getauft wurde, aber noch nicht gefirmt und zur Eucharistie zugelassen ist, ist Glied der katholischen Kirche, in ihr aber noch nicht voll initiiert.

## II. Welche Beeinträchtigungen kann die Zugehörigkeit zur Kirche erfahren?

Wer durch die Taufe in die Kirche Christi eingegliedert ist, hat in dieser bestimmte Pflichten und Rechte, „die den Christen unter Beachtung ihrer jeweiligen Stellung eigen sind, soweit sie sich in der kirchlichen Gemeinschaft befinden und wenn nicht eine rechtmäßig verhängte Sanktion entgegensteht“ (c. 96). Hiernach sind also zwei Fälle einer Beeinträchtigung der vollen Kirchenzugehörigkeit voneinander zu unterscheiden. Die Ausübung der den Christen eigenen Pflichten und Rechte richtet sich nach dem Maß der kirchlichen Gemeinschaft und hängt davon ab, ob eine rechtmäßig verhängte Sanktion entgegensteht.

Eine Sanktion kann gemäß c. 11 CIC nur einen katholischen Christen treffen. Sie setzt schuldhaftes Versagen voraus und hat eine gestufte Rechtsminderung (und mittelbar auch eine Minderung von Pflichten) zur Folge, je nachdem, welche rechtliche Wirkung festgelegt ist. Eine Sanktion kann nach c. 1312 CIC Strafcharakter aufweisen oder als einfache Rechtsbeschränkung diejenigen treffen, die in ihrer Lebensführung offenkundig im Gegensatz zur katholischen Glaubens- und Sittenlehre stehen; zu solchen Rechtsbeschränkungen gehören u. a. die Nichtzulassung zur Kommunion nach c. 915 CIC (2. Satzteil), die fehlende Eignung für das Tauf- und Firmpatenamt (cc. 874 § 1 n. 3, 893 § 1 CIC), der Ausschluss von der Mitgliedschaft im Pastoralrat (c. 512 § 3 CIC). Freilich kann durch keine Sanktion, auch nicht durch die Exkommunikation (c. 1331 CIC) die in der Taufe grundlegende Zugehörigkeit zur Kirche rückgängig gemacht werden; diese ist dem kirchlichen Zugriff entzogen.

Das Maß der kirchlichen Gemeinschaft ist auf katholische und nicht-katholische Christen zu beziehen. Wer durch die Taufe in die katholische Kirche eingegliedert ist, hat grundsätzlich teil an den Rechten und Pflichten, die mit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche gegeben sind. Wer sich aber als katholischer Christ von der Kirche und ihrem Glaubensverständnis lossagt, erfährt eine Minderung der Rechte und Pflichten, und dies auch dann, wenn nicht alle Kriterien für den Eintritt einer Sanktion oder Kirchenstrafe erfüllt sind. Beispiele hierfür sind der Ausschluss vom Wahlrecht (c. 171 § 1 n. 4

CIC), von kirchlichen Vereinen (c. 316 CIC) oder die Freistellung von der Formpflicht bei der Eheschließung (c. 1117 CIC). Im Hinblick auf die nicht-katholischen Christen ist zu sagen, dass sie nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen; deshalb können sie in dieser keine Rechte in Anspruch nehmen, es sein denn, dass ihnen einzelne Befugnisse – in dem Maße der Glaubensübereinstimmung – ausdrücklich zuerkannt werden.<sup>6</sup> Das Faktum des Getrenntseins bewirkt eine umfassende Rechtsminderung, mit der zugleich – im deutlichen Gegensatz zur früheren Rechtslage (vgl. cc. 12, 87 CIC/1917) – auch eine umfassende Minderung in den Pflichten verbunden ist. Weil nichtkatholischen Christen eine Schuld an der Glaubensspaltung nicht angelastet werden kann, hat die Rechtsminderung keinen Strafcharakter; es handelt sich vielmehr (in der Begrifflichkeit des früheren Gesetzbuches von 1917) um eine Sperre, die der Tatsache des Getrenntseins Rechnung trägt, bei wachsender Glaubensübereinstimmung aber auch durchlässiger gestaltet werden muss.

Einen Sonderfall der Rechtsminderung, der c. 96 CIC kaum zugeordnet werden kann, stellt c. 916 CIC dar. Es handelt sich um eine rechtsbeschränkende Bestimmung, die sich allein an das Gewissen des Einzelnen richtet und die besagt, dass jemand aufgrund von schwerer Schuld nicht zum Empfang der Eucharistie hinzutreten darf, bevor die Schuld im Bußsakrament nachgelassen worden ist. An Worte von Augustinus anknüpfend bemerkt die Kirchenkonstitution: „Nicht gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharret und im Schoße der Kirche zwar ‚dem Leibe‘, aber nicht ‚dem Herzen‘ nach verbleibt.“ (LG 14, 2) Dass durch ein solches Verbleiben in der Kirche die volle Kirchenzugehörigkeit geschmälert wird, geht vor allem aus der fehlenden Berechtigung zur eucharistischen Kommunion hervor; auf diese Weise kommt zugleich der tiefe Zusammenhang zwischen Eucharistie und Kirche, zwischen Eucharistiefähigkeit und Kirchenzugehörigkeit zum Vorschein.<sup>7</sup>

### III. Wie verhält sich die kirchliche Bestimmung der Kirchenzugehörigkeit zur staatlichen Rechtsordnung?

Die Freiheit der Religionszugehörigkeit wird von der Kirche insofern geschützt, als die Taufe, die die Eingliederung in die Kirche bewirkt, niemandem aufgenötigt werden darf. Diese Freiheit scheint aber im Hinblick auf denjenigen, der die Kirche verlassen will, nicht hinreichend geschützt zu werden, weil

<sup>6</sup> Vgl. z. B. c. 844 §§ 3 u. 4 CIC, wonach nichtkatholischen Christen unter bestimmten Voraussetzungen die Möglichkeit eingeräumt wird, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung in der katholischen Kirche zu empfangen.

<sup>7</sup> Vgl. Hubert MÜLLER, Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts, in: ÖAKR 28 (1977), 81–98, 95–98.

die Taufe eine bleibende Zugehörigkeit zur Kirche zur Folge hat und nicht rückgängig gemacht werden kann. Hiermit ist eine Spannung zur staatlichen Rechtsordnung gegeben, weil der moderne Staat sich zu den Menschenrechten, insbesondere zum Recht auf religiöse Freiheit, bekennt und sich vom Grundsatz der Laizität, der Unterscheidung zwischen dem weltlichen und kirchlichen Bereich, leiten lässt.

Nach staatlichem Verfassungsrecht beinhaltet Religionsfreiheit, dass jeder das Recht hat, der Religion seiner Wahl anzugehören, keiner Religion anzugehören oder die Religion zu wechseln. In unterschiedlichen Wendungen wird dieses Recht zum Ausdruck gebracht. So heißt es zum Beispiel im *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland*: „1. Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. 2. Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“ (Art. 4 GG).<sup>8</sup> Die *Charta der Grundrechte der Europäischen Union*, die am 7. Dezember 2000 in Nizza beschlossen wurde, stellt in Artikel 10 ausdrücklich fest: „Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.“<sup>9</sup> Man mag an dieser Formulierung durchaus kritisieren, dass zuerst über die Bekenntnisfreiheit hätte gehandelt werden müssen, um dann in einem zweiten Schritt das Recht auf den Religionswechsel anzusprechen. Doch ist unbestritten: Wenn eine Religionsgemeinschaft ihre Mitglieder in unwiderruflicher Weise an sich bindet und aus dieser Bindung Verpflichtungen im weltlichen Bereich hervorgehen wie zum Beispiel die Kirchensteuerpflicht, dann ist der Staat nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, Regelungen über einen Religionswechsel zu treffen. Hierin liegt letztlich der Grund für den Erlass staatlicher Gesetze, die den Kirchenaustritt näher regeln.

Der Grundsatz der Laizität, der auf die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und kirchlichen Bereich abzielt, kann in verschiedener Weise verwirklicht werden. So besteht in der Bundesrepublik Deutschland, wie Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV betont, keine Staatskirche. Mit Bedacht wird hier nicht von Trennung gesprochen. Staat und Kirche dürfen nicht in einem laizistischen Sinn voneinander getrennt werden. Sie sind lediglich institutionell voneinander unterschieden, wodurch zugleich vielfältige Formen der Kooperation ermöglicht werden, die im Verfassungsrecht selbst schon

<sup>8</sup> Vgl. hierzu u. a. Stefan KORIOTH, Religionsfreiheit unter dem Grundgesetz – ein Überblick, in: Gerrit MANNSSEN / Bogusław BANASZAK (Hrsg.), Religionsfreiheit in Mittel- und Osteuropa zwischen Tradition und Europäisierung, Frankfurt a. Main u. a. 2006, 23–34.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu u. a. Peter J. TETTINGER, Christliche Werte in der europäischen Grundrechtsdiskussion, Köln 2002.

verankert sind, wie etwa der Religionsunterricht und die Anstaltsseelsorge.<sup>10</sup> Anders ist die Rechtslage in Frankreich, die dadurch bestimmt ist, dass Staat und Kirche (Religionsgemeinschaft) strikt voneinander getrennt werden. Ursprünglich ist das Trennungsmodell aus einer laizistischen, d.h. religionsfeindlichen Ideologie hervorgegangen, wenn inzwischen auch, wie *Gerhard Robbers* bemerkt, ein vielfältiges und tragfähiges System der Kooperation entwickelt worden ist, das sich aber eher auf privatrechtlicher Ebene bewegt.<sup>11</sup> Die unterschiedlichen Formen des Beziehungsverhältnisses zwischen Staat und Kirche haben Eingang gefunden in die vorgesehene Verfassung der Europäischen Union, indem Art. 51,1 feststellt: „Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen und beeinträchtigt ihn nicht.“ Es geht also weder um eine Vermischung noch um eine Trennung, sondern wie *Peter Knauer* mit Recht hervorhebt, um eine „unterscheidende In-Beziehung-Setzung“<sup>12</sup>, die so gestaltet ist, dass sich die Europäische Union zu einem offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit den Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften verpflichtet und deren Identität und besonderen Beitrag für die Gesellschaft anerkennt (vgl. Art. 51,3). So unterschiedlich der Grundsatz der Laizität in den einzelnen Ländern auch verwirklicht sein mag, gemeinsam ist allen Erscheinungsformen, dass der moderne Staat sich nicht mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft oder Weltanschauungsrichtung identifiziert und sich daher auch nicht als verlängerter Arm oder als „brachium saeculare“ der Kirche in Anspruch nehmen lassen darf. Es ist ihm daher auch verwehrt, eine unwiderrufliche Bindung an die Kirche oder eine andere Religionsgemeinschaft für seinen Bereich gelten zu lassen.

Freilich geht auch die Kirche heute vom Grundsatz der Laizität aus, wenn darunter eine Unterscheidung zwischen dem weltlichen und kirchlichen Bereich verstanden wird, nicht aber eine laizistische, religionsfeindliche Einstellung des Staates gegenüber der Kirche. Hierauf weist das Zweite Vatikanische Konzil hin, wenn es in der *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* erklärt: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung des gleichen Menschen. Diesen Dienst können beide zum

<sup>10</sup> Vgl. KORIOTH, Religionsfreiheit (Anm. 8), 33.

<sup>11</sup> Vgl. Gerhard ROBBERS, Hundert Jahre Laizität. Ein Blick auf die religionsrechtliche Situation in Frankreich, in: *Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie*, Frankfurt a. Main u. a. 2005, 67–74.

<sup>12</sup> Peter KNAUER, Der Umgang mit den ‚europäischen Werten‘ im ‚Entwurf einer Verfassung für Europa‘, in: *Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie*, Frankfurt a. Main u. a. 2005, 109–120, 110.



Wohl aller um so wirksamer leisten, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen“ (GS 76,3). In demselben Sinn stellt Papst Benedikt XVI. in der Enzyklika *Deus caritas est*<sup>13</sup> vom 25. 12. 2005 fest: „Zur Grundgestalt des Christentums gehört die Unterscheidung zwischen dem, was des Kaisers und dem, was Gottes ist (vgl. Mt 22,21), das heißt die Unterscheidung von Staat und Kirche oder, wie das II. Vaticanum sagt, die Autonomie des weltlichen Bereichs. [...] Beide Sphären sind unterschieden, aber doch aufeinander bezogen.“ (Nr. 28) Die Tatsache, dass beide Sphären voneinander unterschieden sind, führt zu der Frage: Wie ist das Verhalten desjenigen zu beurteilen, der vor einer weltlichen Behörde den Austritt aus der Kirche erklärt, um sich Pflichten in der Kirche zu entziehen?

Diese Frage verschärft sich noch, wenn man das Recht auf religiöse Freiheit in den Blick nimmt, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil als grundlegendes Menschenrecht anerkannt worden ist (vgl. DH 2). Darf die Kirche jemanden mit einer Sanktion belegen, der dieses Recht in Anspruch nimmt, um sich von der Kirche abzuwenden? Hier ist, wie *Rüdiger Althaus* treffend bemerkt, ein „bipolares Spannungsfeld“ gegeben, das nach zwei Seiten verengt werden könnte.<sup>14</sup> Einerseits muss die Kirche auch ihren Gliedern das Recht auf religiöse Freiheit zuerkennen, weil dieses dem einzelnen nicht durch ein positives Gesetz gewährt wird, sondern in einem vorpositiven, menschlicher Setzung vorgegebenen Bereich gründet, nämlich in der Würde der menschlichen Person. Andererseits ist von dem Selbstverständnis der katholischen Kirche auszugehen, Trägerin des ihr von Christus anvertrauten Glaubensgutes („depositum fidei“) zu sein, „damit sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte Wahrheit heilig bewahrt, tiefer erforscht und treu verkündigt und auslegt“ (c. 747 § 1 CIC). Dies erfordert, dass die Kirche „jede absichtliche Distanzierung von ihr und jedes Abweichen von der Lehre gerade auch im Blick auf den Schutz des Glaubens und der Gemeinschaft rechtlich als einen Abfall vom Glauben kennzeichnen und gegebenenfalls pönalisieren muß, auch wenn sie ihn letztlich als in der Würde der menschlichen Person basierender Ausdruck der negativen Religionsfreiheit respektieren muß.“<sup>15</sup>

Hieraus folgt, dass das Recht auf religiöse Freiheit für die Kirche eine andere Bedeutung hat als für den modernen Staat, der offen sein muss für ganz

<sup>13</sup> Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. 25. Dezember 2005. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 171).

<sup>14</sup> Vgl. RÜDIGER ALTHAUS, Konversion – Abfall vom Glauben oder Freiheit des Glaubens, in: Peter KRÄMER / Sabine DEMEL / Libero GEROSA / Alfred E. HIEROLD / Ludger MÜLLER, Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand, Berlin u. a. 2007, 189–200, 200.

<sup>15</sup> Ebd.

verschiedene religiöse und weltanschauliche Überzeugungen. Die Kirche ist an ein bestimmtes Glaubensbekenntnis gebunden und hat daher die Aufgabe, die Verpflichtung zu diesem Bekenntnis um ihrer eigenen Identität Willen zu urgieren. Den Religionswechsel kann sie daher nicht als wertneutrale Entscheidung betrachten oder behandeln, wie es der weltanschaulich neutrale Staat tut und tun muss. Mögliche Sanktionen greifen freilich nur dann, wenn persönliche Glaubensüberzeugungen, die in fundamentalen Bereichen von der Lehre der Kirche abweichen, zu einer äußeren Verletzung der kirchlichen Rechtsordnung führen und eine schwerwiegende Störung der kirchlichen Gemeinschaft mit sich bringen. Freilich darf dies nicht durch Methoden oder Mittel geschehen, durch die die Freiheit des Glaubensaktes ausgehöhlt oder zerstört würde.<sup>16</sup> Mögliche Sanktionen haben lediglich zur Folge, dass der von ihnen betroffene Gläubige bestimmte Rechte in der kirchlichen Gemeinschaft nicht mehr wahrnehmen kann. Sie verfolgen das Ziel, den Gläubigen zur Umkehr, zur Änderung seines Verhaltens zu bewegen, nicht aber zu zwingen, weil Zwang mit dem Glauben unvereinbar ist.<sup>17</sup>

Vor diesem Hintergrund ist nun noch der Frage nachzugehen, wie der nach staatlichem Recht vorgenommene Kirchenaustritt zu bewerten ist.

#### IV. Welche Rechtsfolgen hat der vor einer staatlichen Behörde erklärte Kirchenaustritt?

##### 1. Das römische Schreiben vom 13. März 2006

Zu Irritationen und unterschiedlichen Interpretationen hat ein Rundschreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte vom 13.03.2006 geführt, das vom Papst genehmigt und vom Präsidenten dieses Rates im Auftrag des Papstes an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen versandt worden ist.<sup>18</sup> Das Rundschreiben bezieht sich auf den formalen Akt des Abfalls von der

<sup>16</sup> Vgl. Libero GEROSA, Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen, Paderborn 1995, 193 ff.

<sup>17</sup> Vgl. Peter KRÄMER, Religionsfreiheit und Absolutheitsanspruch der Religionen – aus der Perspektive des Christentums, in: Peter KRÄMER / Sabine DEMEL / Libero GEROSA / Alfred E. HIEROLD / Ludger MÜLLER (Hrsg.), Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand, Berlin u. a. 2007, 35–51, 46–51.

<sup>18</sup> Der entsprechende Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, ist veröffentlicht in *Communicationes* 38 (2006) 175–177. Bereits am 3. Mai 2005 hat der Präsident des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte ein inhaltlich gleichlautendes Schreiben auf eine Anfrage hin an den Bischof von Rottenburg-Stuttgart gesandt; vgl. Klaus LÜDICKE, in: MKCIC, c. 1086, Rdnr. 4 (Stand Februar 2006). Zur Vorgeschichte vgl. Josef WEBER, Religionsfreiheit und Unwiderruflichkeit der Kirchenmitgliedschaft. Zur Problematik des Kirchenaustritts im Horizont des II. Vaticanums, in: Sabine DEMEL / Ludger MÜLLER (Hrsg.) *Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungs-*

katholischen Kirche, der im kirchlichen Eherecht des geltenden kirchlichen Gesetzbuches an einigen Stellen genannt wird (vgl. cc. 1086 § 1, 1117, 1124 CIC) und der zur Folge hat, dass katholische Christen nicht mehr an die kanonische Eheschließungsform gebunden sind; außerdem werden sie nicht mehr vom Ehehindernis der Religionsverschiedenheit erfasst sowie von den Auflagen, die den Abschluss einer bekenntnisverschiedenen Ehe näher regeln. In dem Schreiben geht es nun darum, den formalen Akt präziser zu fassen. Er ist nur dann gegeben, wenn drei Aspekte zusammenkommen: (1) Die innere Entscheidung, die katholische Kirche zu verlassen, (2) die äußere Kundgabe dieser Entscheidung, (3) die Annahme einer solchen Entscheidung durch die zuständige kirchliche Behörde. In dem formalen Akt ist demzufolge ein Bruch mit der kirchlichen Gemeinschaft angezielt; es werden bewusst die Bande zerschnitten, die für die volle Kirchenzugehörigkeit konstitutiv sind, nämlich die Bande des Glaubens, der Sakramente und der pastoralen Leitung. Mit anderen Worten: Der formale Akt, der die Befreiung von den genannten eherechtlichen Bestimmungen zur Folge hat, liegt nur dann vor, wenn eine mögliche Trennung von den konstitutiven Elementen des kirchlichen Lebens angestrebt wird, und setzt daher einen Akt der Apostasie, der Häresie oder des Schismas voraus (vgl. c. 751 CIC). Außerdem ist gefordert, dass der formale Akt persönlich, bewusst und frei erfolgt und gegenüber der zuständigen kirchlichen Autorität (Bischof, Pfarrer) gesetzt wird, der es zukommt, zu prüfen, ob alle Bedingungen, die an den formalen Akt gestellt werden, erfüllt sind, also eine tatsächliche Trennung von der katholischen Kirche angestrebt wird.

Mit den dargelegten Kriterien grenzt das Rundschreiben den formalen Akt nach zwei Seiten hin ab. Er wird einerseits unterschieden von den anderen Formen einer offenkundigen oder öffentlichen Aufgabe des Glaubens, die aus dem praktischen Verhalten der Gläubigen ersichtlich ist, aber nicht in formaler Weise vor der zuständigen kirchlichen Autorität erfolgt; eine solche Aufgabe des Glaubens hat bestimmte Rechtswirkungen im kirchlichen Leben zur Folge<sup>19</sup>, aber nicht die Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform und den anderen eherechtlichen Bestimmungen. Andererseits wird der formale Akt abgehoben von einer juristisch-administrativen Handlung, durch die jemand nach außen hin erklärt, die Kirche zu verlassen bzw. den Glauben aufzugeben, ohne einen wirklichen Bruch mit der Gemeinschaft des Glaubens anzustreben; dies kann der Fall sein, wenn die Streichung des eigenen Namens aus einer vom Staat geführten Liste der Kirchenmitgliedschaft vorgenommen

---

recht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, Trier 2007, 56–73, 65 f.

<sup>19</sup> Vgl. c. 171 § 1 n. 4 CIC (kein kirchliches Wahlrecht); c. 194 § 1 n. 2 CIC (Amtsenthebung von Rechts wegen); c. 316 § 1 CIC (keine Mitgliedschaft in einem öffentlichen kanonischen Verein); c. 694 § 1 n. 1 CIC (Entlassung aus einem Institut des geweihten Lebens); c. 1071 § 1 n. 4 u. § 2 CIC (Trauungsverbot).

wird, um bestimmte zivilrechtliche Konsequenzen zu erzielen, ohne sich wirklich von der Kirche trennen zu wollen.

## 2. Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. April 2006

Mit dem Schreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte drängt sich die Frage auf, wie der nach staatlichem Recht geregelte Kirchenaustritt zu bewerten ist. Zieht er in jedem Fall die Tatstrafe der Exkommunikation gemäß c. 1364 CIC nach sich? Hat er ohne weiteres die Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform zur Folge? Nach dem Rundschreiben ist dies nur der Fall, wenn der Kirchenaustritt von der zuständigen kirchlichen Autorität entgegengenommen wird und tatsächlich eine Trennung von der katholischen Kirche erfolgt. Hiermit ist eine Spannung, wenn nicht sogar ein Gegensatz zur deutschen Rechtstradition gegeben. Deshalb hat die Deutsche Bischofskonferenz am 24.04.2006 eine *Erklärung zum Austritt aus der katholischen Kirche*<sup>20</sup> veröffentlicht, die kein neues Recht schaffen will, sondern das Ziel verfolgt, die universalkirchlichen Bestimmungen auf die Situation im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz anzuwenden und die bewährte Praxis zu bestätigen, indem sie an der geltenden Rechtslage festhält. In aller Deutlichkeit betont die Erklärung, dass der Kirchenaustritt den öffentlich erklärten und amtlich bekundeten Abfall von der Kirche darstellt und deshalb den Tatbestand des Schismas im Sinne des c. 751 CIC erfüllt. Mit der Zuleitung der Austrittserklärung, die vor der staatlichen Behörde vorgenommen wurde, an die zuständige kirchliche Autorität wird diese auch kirchlich wirksam, weshalb sie durch einen Eintrag in das Taufbuch zu dokumentieren ist. Die Austrittserklärung hat, wie die Bischöfe hervorheben, eine strafrechtliche und eine eherechtliche Wirkung: „Wer – aus welchen Gründen auch immer – den Austritt aus der katholischen Kirche erklärt, zieht sich die Tatstrafe der Exkommunikation zu, d. h. er verliert die mit der Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft (Communio) verbundenen Gliedschaftsrechte, insbesondere zum Empfang der Sakramente und zur Mitwirkung in der Kirche. Ebenso treten die im kirchlichen Eherecht vorgesehenen Rechtsfolgen ein“ (Nr. 3). Eine Minderung der Rechtsfolgen tritt nach der Erklärung der Bischofskonferenz auch dann nicht ein, wenn der Austritt allein wegen der Kirchensteuer vorgenommen wurde; denn als „Verweigerung der solidarischen Beitragspflicht für die Erfordernisse der Kirche“, die das kirchliche Gesetzbuch in den cc. 222 § 1, 1262 CIC urgiert, stellt ein solcher Austritt eine „schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Communio“<sup>21</sup> dar. Zu den Rechtsfolgen gehört freilich auch, dass derjenige, der den Austritt aus der katholischen

<sup>20</sup> Kirchliches Amtsblatt des Bistums Trier Nr. 98 (1. Juni 2006), 118. Die Erklärung ist, wie aus der Einführung hervorgeht, vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz beschlossen worden.

<sup>21</sup> Ebd. Nr. 3, Anm. 3.



Kirche erklärt, nicht in einem kirchlichen Dienst- bzw. Arbeitsverhältnis stehen kann (vgl. Nr. 4). Über die kirchenrechtlichen Folgen hinaus behält die Erklärung im Blick, dass die Exkommunikation auf die Umkehr des aus der Kirche Ausgetretenen hinzielt. „Nach dem Austritt wird sich die Kirche durch den zuständigen Seelsorger um eine Versöhnung mit der betreffenden Person und um eine Wiederherstellung ihrer vollen Gemeinschaft mit der Kirche bemühen“ (Nr. 5). Die Exkommunikation hat daher niemals einen endgültigen Charakter. Sie muss vielmehr aufgehoben werden, wenn sich der betreffende Gläubige wieder der Kirche zuwendet und die Austrittserklärung rückgängig macht (vgl. c. 1358 § 1 CIC).

Man darf davon ausgehen, dass die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz im Einvernehmen mit dem Apostolischen Stuhl herausgegeben worden ist. Dies geht aus der Tatsache hervor, dass bereits am 13.01.2006 Gespräche zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und der Österreichischen Bischofskonferenz mit dem Apostolischen Stuhl stattgefunden haben, die die Problematik des formalen Aktes des Abfalls von der katholischen Kirche betrafen.<sup>22</sup> Bei diesen Gesprächen wurde von der deutschen und der österreichischen Seite geltend gemacht, dass die Kriterien, die vom Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte im Hinblick auf den Formalakt unter eherechtlichem Aspekt festgelegt wurden, „die in langer Tradition bewährte Rechtspraxis der Kirche in Deutschland und Österreich nicht unwirksam machen, nach der ein vor der staatlichen Autorität vollzogener Austritt aus der Katholischen Kirche die rechtswirksame Trennung von der Kirche bewirkt und die entsprechenden Konsequenzen im weltlichen und ekklesialen Bereich nach sich zieht.“<sup>23</sup> Gegen diese Auffassung wurden von den Vertretern des Apostolischen Stuhles keine prinzipiellen Einwände erhoben; vielmehr wurde die Empfehlung ausgesprochen, die vorgetragene Position in einem allgemeinen Dekret oder in einer Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und der Österreichischen Bischofskonferenz noch einmal rechtsförmig zum Ausdruck zu bringen. Dies hat die Deutsche Bischofskonferenz dann in der Erklärung vom 24.04.2006 getan, wobei bemerkenswert ist, dass nach Ausweis des Protokolls vom 23.01.2006 der endgültige Text der Erklärung vor seiner Veröffentlichung mit dem Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte abzustimmen war.

Um die Übereinstimmung mit der bewährten Praxis aufzuzeigen, nimmt die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz Bezug auf zwei Dokumente, die in unterschiedlichen historischen Kontexten zum Kirchenaustritt veröffentlicht wurden.<sup>24</sup> Es handelt sich zunächst um eine Kanzelverkündigung

<sup>22</sup> Auszug aus dem Protokoll des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz am 23. Januar 2006 in Würzburg- Himmelspforten (unveröffentlicht).

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Vgl. Erklärung zum Austritt (Anm. 20), Anm. 1.

der Konferenz der Westdeutschen Bischöfe vom 15.02.1937.<sup>25</sup> In dieser Kanzelverkündigung wenden sich die Bischöfe mit deutlichen Worten gegen den Kirchenaustritt, der von den nationalsozialistischen Machthabern propagiert wurde: „Angesichts der starken Propaganda für den Austritt aus der Kirche erachten die Bischöfe es für ihre Pflicht, die Gläubigen nochmals mit allem Ernst zu warnen und über die Schwere des Vergehens zu belehren, dessen sich die aus der Kirche Austretenden schuldig machen.“<sup>26</sup> Dabei sind sich die Bischöfe durchaus der Tatsache bewusst, dass es einen Kirchenaustritt geben kann, der nicht ohne weiteres mit der Aufgabe des Glaubens oder der kirchlichen Gemeinschaft verbunden sein muss. Allerdings lassen die Bischöfe keinen Zweifel daran, dass der Kirchenaustritt, aus welchen Gründen auch immer er erfolgt, keineswegs zu rechtfertigen oder zu billigen ist. „Der Kirchenaustritt ist, auch wenn er unter äußerem Druck und nur zum Schein erfolgt und nicht die innere Leugnung der Glaubenslehre oder die Loslösung von der kirchlichen Gemeinschaft in sich schließt, doch immer eine schwere Sünde. Wer aus der Kirche austritt, verliert das Recht auf den Empfang der Sakramente, das kirchliche Begräbnis, die Gewinnung von Ablässen und die Segnungen und Fürbitten der Kirche.“<sup>27</sup>

Außerdem wird in der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24.04.2006 auf die Erklärung der Diözesanbischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens vom 22.12.1969 verwiesen.<sup>28</sup> Auch in dieser Erklärung wird der Kirchenaustritt als schwerwiegende Verletzung der kirchlichen Rechtsordnung bewertet, da er sich gegen die gebotene Solidarität in der Kirche richtet. Dies kann die kirchliche Gemeinschaft unter keinen Umständen hinnehmen, auch wenn der Kirchenaustritt nur aus dem Grund vorgenommen wird, dass sich jemand der Kirchensteuerverpflichtung entziehen will. Wörtlich heißt es in der Erklärung: „Der Austritt hat nicht nur Wirkungen im staatlichen Bereich, sondern auch in der Kirche. Die Ausübung der Grundrechte eines katholischen Christen ist untrennbar von der Erfüllung seiner Grundpflichten. Wenn also ein Katholik seinen Austritt aus der Kirche erklärt – aus welchen Gründen auch immer –, so stellt dies eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft dar. Er kann daher am sakramentalen Leben erst wieder teilnehmen, wenn er bereit ist, seine Austrittserklärung rückgängig zu machen und seinen Pflichten auch in Bezug auf die Kirchensteuer wieder nachzukommen. Das für Härtefälle vorgesehene Recht, Stundung oder Erlass zu beantragen, bleibt selbstverständlich unberührt.“

Den Dokumenten von 1937, 1969 und 2006 ist das Bestreben gemeinsam,

---

<sup>25</sup> Akten der deutschen Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 4, bearbeitet von Ludwig VOLK, Mainz 1981, 175.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. AfKKR 138 (1969) 557.

dass der Kirchenaustritt keineswegs bagatellisiert werden darf. Insofern kann man sagen, dass hier eine Tradition in der Rechtspraxis vorliegt. Gemeinsam ist auch die Tatsache, dass die innerkirchlichen Rechtsfolgen des Kirchenaustritts nachdrücklich herausgestellt werden. Wer aus der Kirche austritt, verliert vor allem das Recht, am sakramentalen Leben der Kirche teilzunehmen. Doch wird nur in der Erklärung von 2006 ausdrücklich gesagt, dass der Kirchenaustritt, aus welchen Gründen auch immer er vorgenommen wird, die Exkommunikation zur Folge hat. Hierzu ist anzumerken, dass in den früheren Dokumenten der Begriff der Exkommunikation wohl fehlt, die Sache aber selbst durchaus gegeben ist, da die entscheidende Rechtsfolge der Exkommunikation genannt wird, nämlich der Ausschluss vom sakramentalen Leben der Kirche.

Es bleibt allerdings die Frage, wie die Spannung zwischen der bischöflichen Erklärung und dem römischen Schreiben zu beurteilen ist. Zwei Positionen werden hier vertreten. Nach der einen ist ein unüberbrückbarer Gegensatz gegeben, nach der anderen ist es jedoch durchaus berechtigt, an der Regelung, die in der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz von 2006 zum Ausdruck kommt, festzuhalten.

Die erste Position wird unter anderem von *Georg Bier* vertreten, der in dem Beitrag „Was ist ein Kirchenaustritt?“<sup>29</sup> darauf hinweist, dass eine Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform nach dem römischen Schreiben nur dann gegeben ist, wenn der aus der Kirche Ausgetretene auch innerlich von der Kirche als einer Glaubensgemeinschaft abgefallen ist. Hierzu bedarf es, wie Bier betont, des qualifizierten Urteils der kirchlichen Autorität, die zu prüfen hat, ob tatsächlich ein formaler Akt des Abfalls von der katholischen Kirche vorliegt.<sup>30</sup> Daher genügt nicht, wovon die bischöfliche Erklärung ausgeht, die bloße Zuleitung des gegenüber der staatlichen Autorität vorgenommenen Kirchenaustritts an die zuständige kirchliche Autorität. Mit anderen Worten: Es muss der Einzelfall geprüft werden, um hinreichende Klarheit darüber zu erlangen, ob der aus der katholischen Kirche Ausgetretene tatsächlich nicht mehr an die kanonische Eheschließungsform gebunden ist. Auch bezüglich der Exkommunikation ist Bier der Ansicht, dass die bischöfliche Erklärung nicht den römischen Vorgaben entspricht. Denn nach der bischöflichen Erklärung hat der Kirchenaustritt in jedem Fall die Exkommunikation zur Folge, während sich dies nicht unbedingt aus dem römischen Schreiben ableiten lässt. Wer aus der Kirche austritt, um sich der Kirchensteuer zu entziehen, sich aber nicht von der Kirche und ihrem Glaubensverständnis innerlich trennen will, begeht, wie Bier betont, keinen schismatischen Akt,

---

<sup>29</sup> Georg BIER, Was ist ein Kirchenaustritt? Neue Entwicklungen in einer altbekannten Frage, in: Herder Korrespondenz 60 (7/2006) 348–352.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 350.

auch wenn er gegen kirchliche Rechtsvorschriften verstößt, insbesondere gegen die Pflicht, die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (vgl. c. 209 CIC) und die Aufgaben der Kirche durch eigene Beiträge zu unterstützen (vgl. c. 222 § 1 CIC). Aber nicht jeder Ungehorsam stellt einen schismatischen Akt dar, was Bier mit einigen Beispielen belegt: „Nicht gehorsam gegen die kirchlichen Hirten sind beispielsweise Gläubige, die ohne triftigen Grund der Sonntagsmesse fernbleiben, Laien, die in der Eucharistiefeier predigen oder Priester, die Nicht-Katholiken zum Kommunionempfang einladen. [...] Nicht jede Verletzung der Gemeinschaft mit der Kirche ist ein Schisma. Dann aber lässt sich die Identität von ‚Kirchenaustritt‘ und Schisma [...] nicht begründen.“<sup>31</sup> Hiernach ist es also notwendig, dass im Einzelfall geprüft wird, ob dem Kirchenaustritt ein schismatischer Akt zugrunde liegt und die Exkommunikation gemäß cc. 751, 1364 CIC eingetreten ist. „Ob der ‚Kirchenaustritt‘ eines Katholiken ein schismatischer Akt ist oder nicht, kann die kirchliche Autorität nur im Einzelfall und nur bei persönlicher Entgegennahme der Austrittserklärung entscheiden.“<sup>32</sup>

Mit der Auffassung Georg Biers stimmt weitgehend *Heribert Hallermann* überein, der schon vor dem römischen Schreiben klar die Ansicht vertreten hat, dass die staatliche Regelung des Kirchenaustritts lediglich eine Wirkung in den weltlichen Rechtsbereich hinein entfaltet und zwar mit der ausschließlichen Folge, dass die betreffende Person vom Staat nicht mehr als Mitglied einer bestimmten Religionsgemeinschaft betrachtet wird.<sup>33</sup> Mit Nachdruck wendet sich Hallermann gegen die Meinung, der Kirchenaustritt erfülle in jedem Fall den Tatbestand der Apostasie, der Häresie oder des Schismas. Dagegen hebt Hallermann hervor, dass der vor der zuständigen staatlichen Behörde erklärte Kirchenaustritt als rein staatliches Rechtsinstitut aufgrund der von der Verfassung gebotenen Neutralität des Staates sowie des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen keine unmittelbare Wirkung im kirchlichen Rechtsbereich nach sich zieht. Vielmehr erfolge der Austritt aus der Religionsgemeinschaft nur mit bürgerlicher Wirkung.<sup>34</sup> Hiernach muss in jedem Einzelfall durch die zuständige kirchliche Autorität geprüft werden, ob der Kirchenaustritt als Ausdruck des Glaubensabfalls oder der Trennung von der Kirche zu bewerten ist. Nur dann könne er die entsprechenden kirchen-

<sup>31</sup> Ebd. 350f.

<sup>32</sup> Ebd. 351.

<sup>33</sup> Vgl. Heribert HALLERMANN, Zu Fragen der Kirchengliedschaft, des Kirchenaustritts und des sogenannten Übertritts aus der Sicht des Katholischen Kirchenrechts, in: *Una sancta* 1 (2002) 84–96, 93 f. In diesem Zusammenhang weist Hallermann darauf hin, dass nach evangelischem Kirchenrecht dem Kirchenaustritt auch eine die Mitgliedschaft beendende Wirkung im innerkirchlichen Rechtsbereich zukommt.

<sup>34</sup> Vgl. Heribert HALLERMANN, Der nach staatlichem Recht geregelte Kirchenaustritt – Apostasie, Häresie oder Schisma? Fragwürdige Schlußfolgerungen aus dem Kirchenaustritt von Katholiken, in: *Una sancta* 3 (1998) 226–240, 233 f.



rechtlichen Wirkungen zur Folge haben. Dies gelte um so mehr, als der Kirchenaustritt normalerweise in einem anonymen Rahmen abgegeben werde, so dass er nur wenigen bekannt werde und gesellschaftlich irrelevant sei.<sup>35</sup> Zusammenfassend stellt Hallermann fest: „Wenn die deutschen Bischöfe einerseits den schwierigen Weg der Einzelfallprüfung vermeiden und andererseits nicht klaglos hinnehmen wollen, daß Gläubige durch den Kirchenaustritt sich ohne weiteres ihrer Kirchensteuerpflicht entziehen wollen [...], dann bleibt im Interesse der Rechtssicherheit und der Gerechtigkeit gegenüber dem einzelnen Gläubigen auf der Ebene des Strafrechts kaum ein anderer Ausweg, als daß durch partikularkirchliche Gesetzgebung ein Straftatbestand der Verweigerung der gesetzlich geregelten Kirchensteuerpflicht eingeführt und mit entsprechenden Sanktionen versehen wird.“<sup>36</sup>

Es drängt sich allerdings die Frage auf, ob mit der vorgetragenen Position nicht eine große Verharmlosung des Kirchenaustritts verbunden ist. Warum kann der Kirchenaustritt keine unmittelbaren Wirkungen in den kirchlichen Bereich hinein entfalten? Wie lässt sich begründen, dass kirchlicherseits der Einzelfall zu prüfen ist? Erfolgt der Kirchenaustritt tatsächlich so anonym, dass durch ihn die kirchliche Öffentlichkeit nicht betroffen ist? Kann für die Kirche maßgeblich sein, dass der Kirchenaustritt gesellschaftlich irrelevant ist? Muss sie sich selbst nicht von anderen Kriterien leiten lassen? Und schließlich: Ist der Kirchenaustritt qualitativ nicht anders zu bewerten als Verhaltensweisen, aus denen hervorgeht, dass der Gläubige sich innerlich von der Kirche distanziert hat oder einzelnen Bestimmungen ihrer Rechtsordnung bewusst zuwiderhandelt?

Die aufgeworfenen Fragen führen zur zweiten Position, die beispielsweise von *Heribert Schmitz* vertreten wird.<sup>37</sup> Er weist auf ein vom 14. 03. 2006 datiertes Schreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz hin, in welchem ausdrücklich festgestellt wird, dass die in der Bundesrepublik Deutschland und in anderen Nationen bestehende Rechtslage bezüglich des Kirchenaustritts durch das römische Rundschreiben vom 13. 03. 2006 nicht berührt wird.<sup>38</sup> Außerdem ist nach Schmitz die strafrechtliche Bestimmung bezüglich der Zurechenbarkeit einer Handlung zu berücksichtigen (vgl. c. 1321 § 3 CIC). Bei der äußeren Verletzung eines Gesetzes oder Verwaltungsbefehls wird demgemäß die Zu-

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 235–239.

<sup>36</sup> Ebd. 240.

<sup>37</sup> Vgl. Heribert SCHMITZ, Kirchenaustritt als ‚actus formalis‘. Zum Rundschreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte vom 13. März 2006 und Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. April 2006. Kanonistische Erläuterungen, in: AfKR 174 (2005) 502–509.

<sup>38</sup> Pontificium Consilium de Legum Textibus, Schreiben (ital.) vom 14. März 2006 an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (unveröffentlicht).

rechenbarkeit vermutet, sofern nichts anderes offenkundig ist. Da es sich um eine Rechtsvermutung handelt, kann diese natürlich im Einzelfall durch Gegenbeweis widerlegt werden. Es kann also nicht darum gehen, bei der äußeren Verletzung eines Gesetzes im Einzelfall den Eintritt der kirchenrechtlichen Sanktion zu beweisen. Das Gegenteil ist vielmehr richtig: Es muss im Einzelfall bewiesen werden, dass wegen besonderer Gründe oder Umstände die Sanktion nicht eingetreten ist. Diese Regelung gilt auch im Hinblick auf den Kirchenaustritt, in welchem ein katholischer Christ öffentlich erklärt, dass er sich von der Kirche lossagen will. Sie ist, wie Schmitz betont, in analoger Weise auch für die Zuordnung nichtstrafrechtlicher Sachverhalte anzuwenden, also etwa im Hinblick auf die Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform. Dabei ist nunmehr die eingrenzende Interpretation des Rates für die Gesetzestexte verbindlich, nach der der formale Akt des Abfalls von der Kirche bestimmte Kriterien erfüllen muss, um rechtswirksam zu sein: innere Willenseinstellung und äußere Kundgabe des Abfalls von der Kirche. Die vom Päpstlichen Rat geforderte Annahme durch die zuständige kirchliche Autorität ist, wie die bischöfliche Erklärung nach Absprache mit dem Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte feststellt, hinreichend dadurch gewährleistet, dass die vor der staatlichen Behörde abgegebene Austrittserklärung der zuständigen kirchlichen Autorität weitergeleitet wird. Die Spannungen, die hiermit gegeben sind, wären nach Schmitz besser zu beheben gewesen, wenn sich der kirchliche Gesetzgeber entschlossen hätte, die in das Gesetzbuch von 1983 neu aufgenommenen Klauseln bezüglich des formalen Aktes eines Abfalls von der Kirche in cc. 1086 § 1, 1117, 1124 CIC ersatzlos zu streichen.<sup>39</sup> Tatsächlich würde hierdurch eine größere Rechtssicherheit erzielt.<sup>40</sup>

Entscheidend für die dargelegte Position ist, dass sich der Kirchenaustritt, auch wenn er nur vor einer staatlichen Behörde erklärt wird, zutiefst gegen die Einheit der Kirche richtet. In diesem Sinn stellt *Josef Listl* unmissverständlich fest: „Die Erklärung des Kirchenaustritts ist [...] die in öffentlich-rechtlicher Form beurkundete intensivste Form der Abwendung des katholischen Christen von seiner Kirche und eine Verletzung der obersten Grundpflicht eines katholischen Christen, ‚immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren‘ (c. 209 § 1 CIC). Das katholische Kirchenrecht betrachtet somit die Erklärung des Kirchenaustritts als einen formellen Akt des Abfalls von der ka-

<sup>39</sup> Vgl. hierzu Winfried AYMANS, Die Defektionsklauseln im kanonischen Eherecht. Plädoyer für die Tilgung des Befreiungstatbestandes eines ‚actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica‘ in den cc. 1086 § 1, 1117 und 1124, in: AfKKR 170 (2002), 402–440.

<sup>40</sup> Allerdings soll in diesem Zusammenhang nicht näher das Pro und Kontra des formalen Aktes in den cc. 1086 § 1, 1117, 1124 CIC näher geprüft werden; vgl. hierzu Sabine DEMEL, Kirchliche Trauung – unerlässliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen? Stuttgart u. a. 1993, 153–155.

tholischen Kirche.<sup>41</sup> Es betrachtet den Kirchenaustritt, auch wenn er nur vorgenommen wird, um sich der Steuerpflicht zu entziehen, immer als schismatischen Akt, also als eine kirchliche Straftat, die zu den Straftaten gegen die Einheit der Kirche zu rechnen ist.<sup>42</sup> Es mag sein, dass der aus der Kirche Austretende grundsätzlich die Autorität des Papstes und der Bischöfe anerkennt.<sup>43</sup> Gleichwohl zerschneidet er durch sein Verhalten das Band der pastoralen Leitung, in dem er sich öffentlich von der Kirche lossagt und nicht bereit ist, diese in ihren konkreten Anliegen und Aufgaben zu unterstützen.

Die zweite Position nimmt ernst, was der Kirchenaustritt in Wirklichkeit ist: Trennung von der Kirche. Im äußeren Rechtsbereich ist daher beim Kirchenaustritt von der Exkommunikation auszugehen, die nur dann nicht eintritt, wenn ein Strafausschließungsgrund nach c. 1323 CIC oder ein Strafmilderungsgrund nach c. 1324 CIC vorliegt. So tritt z.B. die Tatstrafe der Exkommunikation nicht ein, wenn der katholische Christ, der aus der Kirche austritt, das 18. Lebensjahr noch nicht vollendet hat (vgl. cc. 1323 n. 1, 1324 § 1 n. 4 und § 3 CIC). Sie tritt auch dann nicht ein, wenn der aus der Kirche Austretende durch schwere Furcht gezwungen oder aufgrund einer Notlage oder erheblichen Beschwernis gehandelt hat (vgl. c. 1324 § 1 n. 5 und § 3 CIC). Mit dieser Sichtweise stimmt überein, wenn in diözesanrechtlichen Bestimmungen zur Rekonziliation betont wird, dass der Kirchenaustritt die Tatstrafe der Exkommunikation zur Folge hat. So heißt es in den für das Bistum Trier geltenden Diözesanbestimmungen: „Wenn ein Katholik vor einer staatlichen Behörde seinen Austritt aus der katholischen Kirche erklärt, wird angenommen, dass er sich von der Gemeinschaft mit dem Papst und den Gliedern der Kirche lossagt. Damit begeht er die Straftat des Schismas (c. 751 CIC) und zieht sich gemäß c. 1364 § 1 die Exkommunikation als Tatstrafe zu. Der Eintritt der Strafe wird im äußeren Rechtsbereich vermutet.“<sup>44</sup>

Es bleibt also dabei: Solange das Gegenteil nicht bewiesen ist, besteht bei der Kirchenaustrittserklärung die Vermutung dafür, dass die äußere Willenskundgabe mit dem inneren Willen übereinstimmt. Wenn die Trennung von der Kirche tatsächlich nicht angestrebt war, muss dies im äußeren Rechts-

---

<sup>41</sup> Joseph LISTL, Die Erklärung des Kirchenaustritts, in: HdbKathKR 21999, 209–219, 212.

<sup>42</sup> Vgl. ebd. 216–219. Dabei stützt sich Listl vor allem auch auf Klaus Mörsdorf, der den Kirchenaustritt in jedem Fall als Trennung von der Kirche und daher als Schisma bewertet; vgl. Klaus MÖRSDORF, Kirchenrecht, Bd. III, Paderborn u. a. 11979, 415.

<sup>43</sup> Wenn der aus der Kirche Austretende die Autorität des Papstes oder des Bischofs grundsätzlich nicht anerkennt, ist er nicht nur ein Schismatiker, sondern auch ein Häretiker.

<sup>44</sup> Bistum Trier, Diözesanbestimmungen über die Rekonziliation nach Kirchenaustritt vom 15.08.2000, in: Amtsblatt des Bistums Trier 2000, Nr. 183; vgl. auch Bistum Augsburg, Erlaß vom 21.03.1988. Rekonziliation nach Kirchenaustritt, in: Amtsblatt des Bistums Augsburg 1988, 141–143.

bereich bewiesen werden.<sup>45</sup> Gelegentlich wird argumentiert, es sei doch zu unterscheiden zwischen der katholischen Kirche nach ihrem eigenen Selbstverständnis und einem von diesem verschiedenen staatskirchenrechtlichen Gebilde, der öffentlich-rechtlichen Körperschaft nach Maßgabe des staatlichen Rechts. Eine solche Unterscheidung darf aber nicht zur Entgegensetzung führen, sonst wird die Lehre des II. Vatikanischen Konzils nicht ernst genommen, dass die Kirche eine einzige komplexe Wirklichkeit darstellt, die aus einem inneren und einem äußeren Element zusammenwächst.<sup>46</sup> Nun wird derjenige, der vor der zuständigen staatlichen Behörde seinen Austritt aus der Kirche erklärt, um sich der Kirchensteuer- bzw. Beitragspflicht zu entziehen, geltend machen können, dass sein Austritt nichts mit seiner Glaubenshaltung zu tun habe; er verstehe sich weiterhin als katholischer Christ und sei auch bereit, kirchliche Projekte nach eigenem Ermessen zu unterstützen. Nach *Bruno Primetshofer* „reicht indes eine solche Erklärung, selbst wenn sie glaubwürdig vorgebracht wird, nicht aus, das schwere Ärgernis zu beseitigen, das durch den Kirchenaustritt gegeben wird. Nicht die Weigerung, finanzielle Beiträge in der vom (staatlichen) Recht vorgeschriebenen Form zu leisten, ist, für sich genommen, entscheidend, wohl aber der Umstand, daß diese Weigerung durch ein Mittel erreicht wird, das seinem äußeren Erscheinungsbild nach sich nicht von der Willenshaltung dessen unterscheidet, der durch die Austrittserklärung die Verbindung mit seiner Kirche abbrechen will (Apostasie, Häresie) oder jedenfalls die Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie und die Gemeinschaft mit der Kirche verweigert (Schisma).“<sup>47</sup> Vielleicht ist noch deutlicher zu sagen, dass derjenige, der allein deshalb aus der Kirche austritt, um sich der Kirchensteuer zu entziehen, bereits durch dieses Verhalten die Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie verweigert und dadurch das Band der pastoralen Leitung zerschneidet. Um aber die Zahl der Austrittserklärungen allein wegen der Kirchensteuer zu verringern, ist Glaubwürdigkeit und Transparenz in der kirchlichen Vermögensverwaltung gefordert. Außerdem sollte dafür Sorge getragen werden, dass die Gläubigen ihre Verantwortung und Mitwirkungsmöglichkeiten im Bereich der kirchlichen Vermögensverwaltung auf der pfarrlichen und diözesanen Ebene erkennen und

<sup>45</sup> Vgl. Joseph PRADER / Heinrich J. F. REINHARDT, Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis, Wingen 42001, 166 f.

<sup>46</sup> Vgl. LG 8,1; vgl. hierzu auch Sabine DEMEL, Kirchenaustritt wegen der Kirchensteuer – nur ein kleiner Fehltritt?, in: Anzeiger für die Seelsorge 10 (1996) 471–476, 476. Dort, wo es die Rechtsfigur der Landeskirche als eines autonomen, vom staatlichen Recht her geschaffenen Gebildes gibt (vgl. die Rechtslage in der Schweiz), ist mit Bruno Primetshofer festzustellen, dass diese den internen verfassungsrechtlichen Vorgegebenheiten des kanonischen Rechts nicht in vollem Umfang entspricht; vgl. DERS., Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen, in: Winfried SCHULZ (Hrsg.), Recht als Heildienst, Paderborn 1989, 187–199, 196 f.

<sup>47</sup> Ebd. 198.



wahrnehmen. Obgleich die Kirchensteuer sozial verträglich gestaltet ist, wäre darüber hinaus zu prüfen, ob und in welchem Umfang von der Möglichkeit der Stundung oder des (Teil-)Erlasses in einem stärkeren Maße als bisher Gebrauch gemacht werden kann, was auch auf Ausländer und Ausländerinnen zu beziehen ist, die in Deutschland einer Beschäftigung nachgehen und steuerpflichtig sind, aber aus Ländern mit ganz anderen Regelungen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat stammen.

### 3. Die Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz vom März 2007

Im März 2007 hat nun auch die österreichische Bischofskonferenz eine Erklärung zum Kirchenaustritt verabschiedet, die am 1. Oktober desselben Jahres rechtsverbindlich geworden ist.<sup>48</sup> Die Kernaussage in dieser Erklärung lautet: „Wenn ein Katholik seinen Austritt aus der Kirche erklärt – aus welchen Gründen auch immer –, besteht die rechtliche Vermutung, dass er die Gemeinschaft mit der Kirche und der zuständigen kirchlichen Autorität nicht mehr wahren will“<sup>49</sup>. Allerdings bleiben die hiermit verbundenen Rechtsfolgen zunächst in der Schwebe. Denn der Bischof ist nunmehr verpflichtet, den aus der Kirche Ausgetretenen über die kirchlichen Rechtsfolgen in Kenntnis zu setzen und ihm ein pastorales Gespräch, was wohl in der Regel durch den Ortspfarrer durchzuführen ist, anzubieten, in welchem die Motive des Kirchenaustritts geklärt, ein Wiedereintritt besprochen oder der endgültige Austritt bestätigt wird. Wenn der ausgetretene Katholik nicht zum Widerruf bereit ist oder ein pastorales Gespräch innerhalb von drei Monaten ablehnt, ist der Kirchenaustritt mit Datum der Austrittserklärung vor der staatlichen Behörde in das Taufbuch einzutragen. Nunmehr steht fest, dass die Rechtsfolgen eingetreten sind.<sup>50</sup> Ist der ausgetretene Katholik aber zu einem Widerruf innerhalb der gesetzten Frist bereit, so genügt die Unterzeichnung einer schriftlichen Erklärung, aus der hervorgeht, dass er weiterhin der katholischen Kirche mit allen Rechten und Pflichten angehören will. Hiermit ist die Austrittserklärung vor der staatlichen Behörde hinfällig und wird rechtlich als nicht abgegeben betrachtet. Allerdings wird der Widerruf entsprechend der Rechtslage in Österreich nicht der staatlichen Behörde mitgeteilt, weil diese nur für eine Austrittserklärung zuständig ist. Es ist hierbei nicht zu ver-

<sup>48</sup> Vgl. DIE ÖSTERREICHISCHEN BISCHÖFE, Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche in Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt, Wien 2007.

<sup>49</sup> Ebd. 10.

<sup>50</sup> Wie es in den Durchführungsbestimmungen der Bischöflichen Erklärung zum Kirchenaustritt heißt, obliegt die Beurteilung der kirchenrechtlichen Folgen bezüglich des Ehesakramentes (vgl. c. 1117 CIC) dem Diözesangericht (vgl. ebd. 14). Mit anderen Worten: Beim Kirchenaustritt ist von der Rechtsvermutung auszugehen, dass auch die eherechtlichen Wirkungen eingetreten sind, wenn nicht das Gegenteil im Einzelfall bewiesen werden kann. Bei dieser Prüfung hat das Diözesangericht eine Beurteilung vorzunehmen unter Berücksichtigung des römischen Schreibens und der Erklärung der österreichischen Bischöfe.

kennen, dass eine Doppelgleisigkeit bzw. Zwiespältigkeit gegeben ist. Für den staatlichen Bereich würde die Austrittserklärung weiterhin Gültigkeit haben, für den innerkirchlichen Bereich aber nicht. Diese Regelung kann wohl auf Dauer nicht befriedigen.

Kirchenrechtliche Normierungen bringen notwendigerweise Grenzziehungen mit sich und stecken einen Rahmen ab, der von den Gliedern der Gemeinschaft zu beachten ist. Gleichwohl ist mit der Exkommunikation niemals ein Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft gemeint, insofern die durch die Taufe gewirkte Kirchengliedschaft nicht verloren gehen kann. Es geht vielmehr darum, dass derjenige, der sich die Exkommunikation zugezogen hat, bestimmte Rechte und Aufgaben in der Kirche nicht mehr wahrnehmen kann. Die Seelsorge vor Ort muss eine Pastoral der ausgestreckten Hand betreiben; sie darf diejenigen, die den Austritt aus der Kirche erklärt haben, nicht aus dem Blick verlieren und muss sich darum bemühen, sie zur Rückkehr in die volle Kirchengemeinschaft einzuladen.

## „Eine andere Welt ist möglich“<sup>1</sup>

### Globalisierung der Gerechtigkeit

*Zusammenfassung:* Vor dem Hintergrund der Globalisierungskritik, die in Deutschland unter dem Slogan „Eine andere Welt ist möglich“, der ursprünglich von Paul Éluard stammt, bei der Auseinandersetzung um den G8-Gipfel in Heiligendamm 2007 breiteres öffentliches Gehör fand, wird die Frage nach einer „globalen Gerechtigkeit“ erörtert. Mit dem Gedanken der „Einheit der Menschheitsfamilie“ hat die Katholische Soziallehre hier ein wertvolles sozialetisches Potenzial einzubringen, das sich auch philosophisch plausibilisieren und im Blick auf politisches Handeln konkretisieren lässt.

*Abstract:* The article discusses the problem of „global justice“, starting with the critics of globalization which during the G8-summit in Heiligendamm in 2007 in Germany attracted attention by the slogan „Another World is Possible“ that goes back to Paul Éluard. In this regard, by using the concept of the „Whole Human Family“ Catholic Social Teaching offers a great richness of social ethics, that also can be proved as valid in philosophical terms and can be orientated to political action.

*Schlüsselwörter:* Globalisierung; Globale Gerechtigkeit; Einheit der Menschheitsfamilie; Utopie; G8-Gipfel 2007

### Vorbemerkung

„Eine andere Welt ist möglich“ ist der Slogan der Globalisierungskritiker, die sich aus Anlass des G8-Gipfels in Heiligendamm im Sommer 2007 in der Öff-

---

<sup>1</sup> Meinem akademischen Lehrer Wilhelm DREIER zum 15. Todesjahr. Er verstarb 1993 und wäre 2008 80 Jahre alt geworden. DREIER, der vor 40 Jahren als einer der ersten Laientheologen in Mainz habilitierte, hat leider mit seinem Engagement für ein Ernstnehmen der Probleme der Grenzen des Wachstums und der Dritten Welt bei seinen Sozialethikerkollegen – Kolleginnen gab es damals noch nicht – und den Bischöfen kaum Resonanz gefunden. Hier hat sich mittlerweile jedoch erfreulich viel verändert. Umweltethik und Entwicklungsfragen sind inzwischen auch innerhalb der Christlichen Sozialethik und der Sozialverkündigung der katholischen Kirche fest etablierte Themen. Vgl. Reinhard MARX, Ethische Herausforderungen der Globalisierung, in: Martin J. IBEH / Joachim WIEMEYER (Hg.), Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung, Paderborn 2006, 29–41; Gerhard KRUIP / Markus VOGT, Globalisierung. Ein Bericht vom Berliner Werkstattgespräch der SozialethikerInnen 2004, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 46 (2005), 346–351. Zu DREIER vgl. Gerhard KRUIP, Gesellschaftsethik im interdisziplinären Dialog. Wilhelm Dreiers Beitrag zur Erneuerung der Gesellschaftsethik nach dem Konzil, in: Bernhard EMUNDS / Fried-

fentlichkeit in Deutschland breitenwirksam artikulieren konnten. Es birgt ein gewisses Risiko, sich hier<sup>2</sup> direkt auf die Ziele und Visionen einer Protestbewegung zu beziehen und damit einen überaus komplexen Problembereich anzusprechen, der geradezu nach einem Modethema riecht, viel zu aktuell, zu „global“ und wissenschaftlich kaum bearbeitbar erscheint. Christliche Sozialethik kann jedoch nicht anders, als immer wieder reflektierend, kommentierend, orientierend auf aktuelle Fragen Bezug zu nehmen, und zwar auch dann, wenn noch nicht alles wissenschaftlich abgesichert ist. Es ist unverzichtbare Aufgabe des Faches, die „Zeichen der Zeit“ (GS 4) zu erforschen, sich ein ethisches Urteil zu bilden und darauf aufbauend normativ fundierte Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen.<sup>3</sup> Damit folgt die Sozialethik dem Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, der ursprünglich aus der Christlichen Arbeiterjugend Belgiens (Kardinal Joseph CARDIJN) stammt, aber in der Enzyklika *Mater et Magistra* in Nr. 236 auch Eingang in die päpstliche Soziallehre gefunden hat und damit als die „offizielle“ Methode des Faches gelten kann. Jüngst haben ihn auch die lateinamerikanischen Bischöfe in *Aparecida* wieder rehabilitiert, auch wenn sie ihm leider nicht konsequent gefolgt sind.<sup>4</sup>

Ein solches Selbstverständnis des Faches hat mindestens drei Implikationen: Erstens macht dies eine interdisziplinäre Beschäftigung mit einer kaum zu überblickenden Themenvielfalt nötig. Zweitens stellt sich in der Auswahl der Themen die Frage nach den Kriterien. Man wird wohl die Zeichen der Zeit am ehesten dort entdecken, wo Menschen sich in Bewegung setzen, aktiv werden, sich einsetzen. So hatte auch JOHANNES XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in Terris* die Zeichen der Zeit verstanden. Er fand sie damals 1963 darin, dass Arbeiter ihre Rechte geltend machen, dass Frauen immer mehr am öffentlichen Leben teilnehmen und darin, dass „die ganze Menschheitsfamilie im sozialen wie im politischen Leben eine völlig neue Gestalt angenommen hat. Da nämlich alle Völker für sich Freiheit beanspruchen oder beanspruchen werden, wird es bald keine Völker mehr geben, die über andere

---

helm HENGSBACH / Matthias MÖHRING-HESSE (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 91–105.

<sup>2</sup> Der vorliegende Text ist eine gekürzte, redaktionell bearbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung meiner Antrittsvorlesung als Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich 01 (Evangelische und Katholische Theologie) der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 14. Juni 2007.

<sup>3</sup> Zu meinem Verständnis des Faches vgl. Gerhard KRUIP, *Sozialethik als Verfahrensethik*, in: Hans-Joachim HÖHN (Hg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn u.a. 1997, 41–58; DERS., *Fortschritte im Selbstverständigungsprozess. Ansätze, Methode und Themen der Sozialethik*, in: HK Spezial (2008), 45–48.

<sup>4</sup> Vgl. Gerhard KRUIP, *Neuaufbruch oder Regression? Die Ergebnisse der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida (13.–31.5.2007) aus sozialethischer Sicht* in: ZMR 2008 (im Erscheinen).



herrschen, noch solche, die unter fremder Herrschaft stehen.“ (PT 42) Diese optimistische Voraussage war natürlich auf den damals noch nicht abgeschlossenen Prozess der Entkolonialisierung bezogen, ist aber auch heute weit davon entfernt, realisiert zu sein. Drittens kann es für eine/n Sozialethiker/in nicht genügen, in neutraler Weise verschiedene Standpunkte einfach nebeneinanderzustellen, ohne selbst Stellung zu beziehen. Als Ethiker/in kann man seine wissenschaftliche Aufgabe nur glaubwürdig erfüllen, wenn man selbst zu einem ethischen Standpunkt findet und diesen auch offenlegt.

„Eine andere Welt ist möglich!“

Den Slogan „Eine andere Welt ist möglich“ bis zu seinem Ursprung zurückzuverfolgen ist schwierig, weil er inzwischen unglaublich oft und in den verschiedensten Kontexten verwendet wird. Er begegnet beispielsweise in der „Agenda Latinoamericana“, einem jährlich erscheinenden Kalender, der in Lateinamerika von Initiativen herausgegeben wird, die sich als gesellschaftskritisch verstehen und vielfach der Theologie der Befreiung nahestanden. Juan Manuel COBO SUERO SJ, Ethiker an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid, wählte diesen Satz als Titel für seinen Essay über eine Utopie für das 21. Jahrhundert.<sup>5</sup> Aufgekommen ist der Spruch wohl im französischsprachigen Kontext („Un autre monde est possible“) und eng mit der Entstehung von ATTAC<sup>6</sup> verbunden, die auf einen Leitartikel von Ignacio RAMONET zurückgeht, der in *Le Monde Diplomatique* im Dezember 1997 zur Gründung einer Vereinigung zur Einführung der Besteuerung von Devisentransaktionen aufrief.<sup>7</sup> Den ältesten Nachweis für die Verwendung des Slogans fand ich als Titel eines Artikels im Mai 1998 unmittelbar vor Gründung von ATTAC.<sup>8</sup> RAMONET fragte sich dort, ob es denn sein könne, dass die derzeitige Weltentwicklung tatsächlich ohne Alternativen sei. Etwas später taucht der Slogan beim ersten Weltsozialforum auf, das im Januar 2001 in Porto Alegre (Brasilien) stattfand. Schließlich gibt es auch Hinweise, dass

<sup>5</sup> COBO SUERO, JUAN MANUEL, *Otro mundo es posible. Propuesta de una utopía para el siglo XXI*, Madrid 2005.

<sup>6</sup> Der Name ATTAC ist die Abkürzung für „Association pour une Taxation des Transactions Financières pour l'Aide aux Citoyens“, „Vereinigung für die Besteuerung von Finanztransaktionen zugunsten der Bürgerinnen und Bürger“. Vgl. <http://www.attac.org/> (sämtliche hier angegebenen Internetseiten sind am 18.05.2008 zuletzt überprüft worden).

<sup>7</sup> Auch in der deutschen Ausgabe vom 12. 12. 1997: <http://www.monde-diplomatique.de/pm/1997/12/12/a0363.text.name,askTNIKjh.n,163>.

<sup>8</sup> Zu finden auf <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/05/RAMONET/10527>.

der Satz auf den französischen Widerstandskämpfer und surrealistischen Dichter Paul ÉLUARD zurückgeht.<sup>9</sup> Wahrscheinlich wurde seine Übernahme dadurch erleichtert, dass in Frankreich Globalisierung als „mondialization“ bezeichnet wird und die globalisierungskritische Bewegung als „Altermondialisme“.

Abgesehen von diesem Kontext ist zu betonen, dass grundsätzlich keine Ethik ohne die Voraussetzung denkbar ist, dass das Handeln des Menschen und die Geschichte, die sich daraus ergibt, eben nicht naturwüchsig zustande kommen, sondern von Menschen hervorgebracht werden und gestaltet werden können. Den Menschen als moralisches Subjekt zu sehen, setzt voraus, dass er Handlungsalternativen hat. Wo es kein Können gibt, kann es auch kein Sollen geben. Die von Pierre BOURDIEU als TINA-Prinzip bezeichnete Ideologie der Alternativlosigkeit, nach dem Satz „There is no Alternative“, ein Ausspruch, der vielfach Margret THATCHER zugeschrieben wird<sup>10</sup>, widerspricht deshalb jeder Ethik bzw. macht sie von vornherein überflüssig. Die Globalisierungskritikerin Susan GEORGE behauptete denn auch, es gebe tausend Alternativen<sup>11</sup> (TATA – There are Thousands of Alternatives) bzw. eine andere Welt sei „undispensable“<sup>12</sup>. Wer also behauptet, eine andere Welt sei möglich, behauptet damit zugleich, die Menschen seien in der Lage, ihre Welt auch anders zu gestalten, hätten somit auch Verantwortung dafür zu übernehmen, wie die Welt aussieht. Dabei ist freilich klar, dass es Grenzen gibt, dass die Menschen die Geschichte zwar machen, „aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“<sup>13</sup>. Rosa LUXEMBURG hat trotzdem Recht, wenn sie unter Berufung auf Ferdinand LASSALLE diesen Satz von Karl MARX zugleich umdrehte und mit einem fast trotzigem „Aber sie machen sie selbst“ beendete.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> So auf der Seite „altermondialisme“ des französischen Wikipedia: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Altermondialisme>. Zu ÉLUARD vgl. Bettina BÄHR, *Privates Engagement – engagierte Privatheit. Das Werk Paul Eluards in Theorie und Praxis*, Bonn 1990; Thomas STAUDER, *Wege zum sozialen Engagement in der romanischen Lyrik des 20. Jahrhunderts*. Aragon – Éluard, Hernández – Celaya, Pavese – Scotellaro, Frankfurt am Main 2004.

<sup>10</sup> Siehe hierzu den Eintrag in <http://de.wikipedia.org/wiki/TINA>.

<sup>11</sup> Susan GEORGE, *Another World Is Possible*, in: *The Nation Magazine* (2002), zu finden auf <http://www.thirdworldtraveler.com/Dissent/AnotherWorldPossible.html>.

<sup>12</sup> Susan GEORGE, *Another World is Possible*, in: *Dissent Magazine* (2001), zu finden auf <http://weltsozialforum.org/2001/2001.wsf.meldungen/nws.2001.6/>.

<sup>13</sup> Das Zitat befindet sich am Beginn des ersten Kapitels der Schrift „Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte“ von 1852, in: Karl MARX / Friedrich ENGELS, *Marx-Engels-Werke*, August 1851 bis März 1853. – 1969, Bd. 8, Berlin 1960, 111–207. Siehe auch <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1852/brumaire/index.htm>.

<sup>14</sup> So in einem Gedenkartikel in der Leipziger Volkszeitung Nr. 60 vom 14. März 1913. Siehe auch <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/luxemburg/1913/03/marx2.htm>.

## Ziele und Perspektiven der Globalisierungskritik

Eine andere Welt sei möglich, bedeutet für die globalisierungskritische Bewegung, mehr Gerechtigkeit in der Welt sei möglich. Was das aber konkret heißt, ist sehr unklar. Im Aktionsaufruf der österreichischen Gegner des G8-Gipfels liest man: „Soziale Menschenrechte sind weltweit durchzusetzen.“<sup>15</sup> Das mag eine verbindende Klammer sein, aber der Protest ist in einer Weise vielfältig und heterogen, dass man kaum von einer in sich geschlossenen Bewegung sprechen kann.<sup>16</sup> Unterschiede gibt es nicht nur in der Frage der Legitimität der Gewaltanwendung, sondern auch in der Frage, ob eine Alternative zu einem liberalen, marktkoordinierten Wirtschaftssystem anzustreben sei, oder ob es reicht, nach Alternativen innerhalb verschiedener kapitalistischer Wirtschaftsstile zu suchen.<sup>17</sup>

Der G8-Gipfel in Heiligendamm<sup>18</sup> hat gezeigt, wie sehr in der Medienberichterstattung entdifferenziert und pauschalisiert wird und wie sehr insbesondere der gewaltsame Protest die Auseinandersetzung um die eigentlich sachlich relevanten Themen zumindest am Anfang verdrängt hat.<sup>19</sup> Das hat viel mit den Eigengesetzlichkeiten des Mediensystems und der Ökonomie der Aufmerksamkeit zu tun. Aber gerade deshalb ist Gewalt nicht nur moralisch zu verurteilen, sie ist auch politisch unklug. Sie hat jedoch im Rahmen der Globalisierungskritik schon eine Geschichte, weshalb es entsprechende Erwartungshaltungen gab. Begonnen hat es nach einem noch sehr friedlichen G8-Gipfel in Köln und dem breiten und teilweise erfolgreichen Protest der Erlassjahrkampagne im Sommer 1999 mit heftigen Protesten anlässlich einer Konferenz der Welthandelsorganisation im Herbst 1999 in Seattle, die in wilde Straßenschlachten mit der Polizei ausarteten. Vielen gilt diese „Battle of Seattle“<sup>20</sup> als Geburtsstunde der Bewegung der Globalisierungsgegner. In Erinnerung ist auch die Gewalt des Gipfels von Genua 2001, in dessen Verlauf Carlo GIULIANI von einem Polizisten getötet wurde.<sup>21</sup>

Der sogenannte „schwarze Block“, in dessen Reihen übrigens sicherlich

<sup>15</sup> <http://www.attac.at/g8aufruf.html>.

<sup>16</sup> Vgl. Ulrich BRAND / Bettina LÖSCH / Stefan THIMMEL (Hg.), ABC der Alternativen. Von Ästhetik des Widerstands bis Ziviler Ungehorsam, Hamburg 2007.

<sup>17</sup> Vgl. Michel ALBERT, Capitalisme contre capitalisme, Paris 1991.

<sup>18</sup> Vgl. das Dossier: Der G8-Gipfel 2007, in: eins-Entwicklungspolitik (2007) 17–18; Klaus DEUTSCH, Kühle Bäder in Heiligendamm. Klimaschutz, Energiepolitik, internationale Kapitalmärkte – beim G-8-Gipfel lagen ausschließlich heikle Dossiers auf dem Konferenz-tisch, in: Internationale Politik 62 (2007), 44–48.

<sup>19</sup> Siehe auch Daniel C. HERMANN, Die Welt zu Gast bei Freunden. Impressionen vom G8-Gipfel in Heiligendamm 2007, Wuppertal 2007.

<sup>20</sup> Andrian KREYE, Wild wie Winnetou. Der schwarze Block und die Theorie des Neo-Primitivismus, in: Süddeutsche Zeitung 159 (2002) 13.

<sup>21</sup> Im Internet gibt es eine eigene Seite zu seinem Gedenken: <http://www.carlo-giuliani.com/>.

auch V-Leute der Polizei mitgemischt haben<sup>22</sup>, ist selbst noch recht heterogen. Möglicherweise spielt als theoretischer Hintergrund der Neoprimitivismus des US-Amerikaners John ZERZAN eine gewisse Rolle, welcher in den post-ideologischen 90er Jahren einen neuen Anarchismus entwickelte.<sup>23</sup> Für ZERZAN liegt das Übel schon in der Zivilisation an sich. Dass er auch in Deutschland eine gewisse Resonanz genießt, zeigt die Tatsache, dass er am 3. Juni in der Roten Flora in Hamburg zu einer Diskussion eingeladen war.<sup>24</sup> Insgesamt hat die oft äußerst diffuse Globalisierungskritik wohl mit einem sehr viel allgemeineren Unbehagen an der Moderne zu tun, das schon Charles TAYLOR als eine zu einseitige Wahrnehmung der Probleme moderner Gesellschaften analysiert hat.<sup>25</sup> In diesem Antimodernismus kommt entweder ein resignativer Kulturpessimismus oder eine radikale Kulturkritik zum Ausdruck, die auf einer undifferenzierten Negativsicht der modernen westlichen Kultur aufbauen. Besonders drastisch geschieht dies in bestimmten Formen der muslimischen Kritik des Westens, die sehr gut von Ian BURUMA und Avishai MARGALIT<sup>26</sup> beschrieben worden sind. Beide haben aber zu Recht darauf hingewiesen, dass wesentliche Wurzeln dieses Antimodernismus aus dem Westen bzw. der Moderne selbst stammen.

Auch wenn dieser Protest oft eher destruktiv als konstruktiv ist, auch wenn durch ihn die Globalisierung oft sehr pauschal verurteilt wird, ohne dass realistische Alternativen aufgezeigt werden, hat er doch eine wichtige Funktion. Zwar kann niemand genau sagen, ob er auf die Ergebnisse von Heiligendamm überhaupt eine Wirkung ausgeübt hat. Die Ergebnisse waren aus der Perspektive der Kritiker enttäuschend. Selbst die deutsche Welthungerhilfe, unter dem Vorsitz von Ingeborg SCHÄUBLE, bezeichnete die Abschlusserklärung von Heiligendamm als „Mogelpackung“.<sup>27</sup> Dass es eine starke, weltweit vernetzte Bewegung der Globalisierungskritik gibt, ist von großer Bedeutung für die Zukunft unseres Planeten und muss positiv gewürdigt werden, selbst wenn man nicht alles teilt, was dort vertreten wird. Sogar Niklas LUHMANN, bekanntlich äußerst kritisch gegen die politische Inanspruchnahme von Moral, gestand Protestbewegungen eine wichtige Funktion

<sup>22</sup> Einer von ihnen ist in Rostock enttarnt worden: Spiegel-online, 8.6.2007 (<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,487554,00.html>).

<sup>23</sup> Den Hinweis darauf verdanke ich KREYE, Wild (Anm. 20). Vgl. John ZERZAN, *Against civilization. Readings and reflections*, Los Angeles 2005.

<sup>24</sup> So auf der Termin-Liste der G8-Gegner: [https://aktuell.nadir.org/nadir/initiativ/bewegungsmelder/anti-g8\\_termine.htm](https://aktuell.nadir.org/nadir/initiativ/bewegungsmelder/anti-g8_termine.htm).

<sup>25</sup> Charles TAYLOR, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 2007.

<sup>26</sup> Ian BURUMA / Avishai MARGALIT, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, München 2005. Hier gibt es Ähnlichkeiten zum „Orientalismus“, durch den sich der Westen ein Feindbild des Ostens konstruierte. Vgl. Edward W. SAID, *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 1981.

<sup>27</sup> So die Presseerklärung auf <http://www.welthungerhilfe.de/g8-gipfel-ergebnisse.html>.



zu.<sup>28</sup> Sie holen Probleme, die von den funktionalen Subsystemen nicht oder nur ungenügend beobachtet werden, in die gesellschaftliche Kommunikation herein und machen sie so thematisierbar. Sie repräsentieren das Ausgeschlossene in der Gesellschaft und stehen deshalb auch immer in der Gefahr, selbst ausgeschlossen zu werden. Der Zaun von Heiligendamm ist systemtheoretisch betrachtet nicht erstaunlich. Er steht für den Ausschluss der warnenden Stimmen aus der Politik, er steht aber auch für die Selbstimmunisierung der Politik gegen notwendige Kritik. Gerade deshalb war er ein Katalysator einer immer notwendiger gewordenen gesellschaftlichen Debatte.

Die hinter dieser Debatte stehenden Probleme sind ja keine Hirngespinnste, die aus antimodernen Affekten geboren wären. Die globalen Probleme sind sehr reale Probleme und in Tausenden von wissenschaftlichen Expertisen und offiziellen Berichten nachzulesen.<sup>29</sup> Durch die Globalisierung werden sie zu gemeinsamen Problemen der Menschheit. Selbst wenn wir uns in den reichen Ländern moralisch nicht betreffen lassen würden, vor den Migrationsströmen aus Afrika, die dem Hunger und dem Elend entfliehen wollen, können wir uns nur mühsam und unvollkommen abschotten. Auch die globale Umweltverschmutzung und der Klimawandel haben nicht überall die gleich schlimmen Auswirkungen, aber trotzdem wird ihnen niemand entinnen. Keiner zweifelt daran, dass es dieser Planet nicht verkraften würde, sollten eines Tages 1,4 Milliarden Menschen in China genauso viele Autos fahren wie die Deutschen, nämlich etwa 500 auf 1000 Einwohner. Alle sind deshalb weltweit in eine Art „Zwangssolidarität“<sup>30</sup> geraten, die alle auch aus Eigeninteresse dazu bringt, das eigene Handeln an einem „Weltgemeinwohl“ auszurichten.

Die „Einheit der Menschheitsfamilie“ in der katholischen Soziallehre

Die Tradition katholischer Soziallehre ist im Blick auf die Fragen globaler Gerechtigkeit im Grundsatz ausgesprochen klar. Beispielsweise sagten die katholischen Bischöfe auf der Bischofssynode „Über die Gerechtigkeit in der Welt“ schon 1971, noch vor der Stockholmer Umweltkonferenz und dem ersten Bericht des Club of Rome: „Unerfindlich ist, wie die reichen Völker es rechtfertigen wollen, ihren Zugriff auf die Güter der Erde noch weiter zu steigern, wenn das zur Folge hat, dass entweder die anderen Völker niemals über ihre elende Notlage hinauskommen oder gar die physischen Grundlagen des

---

<sup>28</sup> Niklas LUHMANN, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt am Main 1996.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. ENQUETE-KOMMISSION „GLOBALISIERUNG DER WELTWIRTSCHAFT“, Schlussbericht, Berlin 2002.

<sup>30</sup> Hans-Joachim HÖHN, „Zwangssolidaritäten“. Entwicklungspolitik im Kontext einer globalen Risikogesellschaft, in: André HABISCH / Ulrich PÖNER (Hg.), *Signale der Solidarität*, Paderborn 1994, 139–152.

Lebens auf der Erde Gefahr laufen, zerstört zu werden.“ (IM 64–7). Auch Paul VI. nahm in seiner Enzyklika *Populorum Progressio*, die gerade 40 Jahre alt geworden ist<sup>31</sup>, den Standpunkt globaler Gerechtigkeit ein, als er die zentrale sozialetische Problemanzeige des 19. Jahrhunderts auf die Gegenwart bezog: „Heute ist – darüber müssen sich alle klar sein – die soziale Frage weltweit geworden.“ (PP 3) Der Begriff einer „integralen“ Entwicklung impliziert nämlich nicht nur eine „umfassende“ Entwicklung für jeden einzelnen Menschen, sondern zugleich eine „solidarische“ Entwicklung „für die Menschheit“ (PP 5). Oder, an anderer Stelle: „Die allseitige Entwicklung des Einzelmenschen muss Hand in Hand gehen mit der Entwicklung der gesamten Menschheit.“ (PP 43) Immer wieder taucht in den Texten die schöpfungstheologisch fundierte Vorstellung der „Einheit der Menschheitsfamilie“ auf, häufig zusammen mit der „universellen Bestimmung der Güter“. Schon *Rerum Novarum* sagt trotz seiner starken Verteidigung des Privateigentums gegen den Sozialismus: „[...] die Güter der Natur und die Geschenke der Gnade insgesamt gehören gemeinschaftlich der großen Menschenfamilie an.“ (RN 21) *Mater et Magistra* wird deutlicher und kontextbezogener: „Wenn nun die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in allen Teilen der Welt heute so eng geworden sind, dass sie sich gleichsam als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen, dann dürfen die Völker, die mit Reichtum und Überfluss gesättigt sind, die Lage jener anderen Völker nicht vergessen, deren Angehörige mit so großen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen haben, dass sie vor Elend und Hunger fast zugrunde gehen und nicht in angemessener Weise in den Genuss der wesentlichen Menschenrechte kommen.“ (MM 157) *Gaudium et Spes* formuliert in Nr. 26: „Aus der immer engeren und allmählich die ganze Welt erfassenden gegenseitigen Abhängigkeit ergibt sich als Folge, dass das Gemeinwohl [...] heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen. Jede Gruppe muss den Bedürfnissen und berechtigten Ansprüchen anderer Gruppen, ja dem Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie Rechnung tragen.“ Wichtig ist an beiden Zitaten die dynamische Perspektive, die in dem für die katholische Soziallehre typischen Gedanken steckt, dass die Solidarität mit der Verdichtung der Abhängigkeiten unter den Menschen mitwachsen muss. Je mehr die realen Abhängigkeiten im Prozess der Globalisierung wachsen, um so mehr Menschen treten zueinander in eine tatsächliche Interdependenz, sind aufeinander angewiesen und füreinander verantwortlich, um so mehr muss es also zu einer Globalisierung der Gerechtigkeit kommen. Auch in *Gaudium et Spes* ist der Gedanke des Zusammenwachsens der Menschheit mit der universellen Bestimmung der Güter

<sup>31</sup> Gerhard KRUIG, Eine andere Welt ist möglich. Der G8-Gipfel und die Enzyklika ‚*Populorum Progressio*‘ Pauls VI, in: HK 61 (2007) 6, 290–294.

verbunden: „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen [...].“ (GS 69) In diesem Abschnitt wird den Hungernden entsprechend der traditionellen Lehre sogar das Recht zugesprochen, das Nötige an sich zu nehmen, wenn sie anders ihr Überleben nicht sichern können. In *Pacem in Terris* wurde daraus sogar ein Recht auf Einwanderung abgeleitet: „Auch dadurch, dass jemand Bürger eines bestimmten Staates ist, hört er in keiner Weise auf, Mitglied der Menschheitsfamilie und Bürger jener universalen Gesellschaft und jener Gemeinschaft aller Menschen zu sein.“ (PT 25). BENEDIKT XVI. hat den Gedanken der einen Menschheitsfamilie in den Mittelpunkt seiner Botschaft zum Weltfriedenstag<sup>32</sup> am 1.1.2008 und seiner Rede vor der UNO<sup>33</sup> am 18.4.2008 gestellt.

Der Befund in den Texten Katholischer Soziallehre ist also eindeutig. Früher als andere hat offenbar die katholische Kirche – und das ist kein Zufall – die nationale Begrenzung von Gerechtigkeitsfragen überwunden, den „methodischen Nationalismus“<sup>34</sup> abgelegt und einen globalen Standpunkt eingenommen. Dies hat sicherlich mit dem Antrieb zur Weltmission zu tun, der das Christentum von Anfang an in unterschiedlichen Ausprägungen begleitete und mit Kolonialismus und Imperialismus wirklich globale Ausmaße annahm.<sup>35</sup> Dieser Antrieb war nicht frei von Sehnsüchten nach einer hegemonialen Stellung der katholischen Kirche im Bereich der Religionen, zugleich aber spätestens seit der Eroberung Amerikas auch ein kritisches Potenzial gegenüber Kolonialismus und Imperialismus. Jedenfalls hängt die Idee von der Einheit der Menschheitsfamilie zunächst am christlichen Schöpfungsglauben und der gemeinsamen Gotteskindschaft aller Menschen. Aber ist die damit verbundene Forderung nach globaler Gerechtigkeit auch ohne theologische Voraussetzungen plausibel, lassen sie sich allen Menschen gegenüber begründen, ganz gleich welcher Religion oder Weltanschauung sie sich zugehörig fühlen?

<sup>32</sup> BENEDIKT XVI., Die Menschheitsfamilie, eine Gemeinschaft des Friedens. Botschaft zum Weltfriedenstag 1.1.2008. Zu finden auf [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20071208\\_xli-world-day-peace\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace_ge.html).

<sup>33</sup> Zu finden auf [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080418\\_un-visit\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_ge.html).

<sup>34</sup> Ulrich BECK, *Generation Global*. Ein Crashkurs, Frankfurt am Main 2007.

<sup>35</sup> Vgl. Gerhard KRUIP, *Katholische Kirche in einer globalisierten Welt*, in: Reinhard GÖLLNER / Markus KNAPP (Hg.), *Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche*, Münster u. a. 2006, 117–136.

## Zur philosophischen Rechtfertigung der Forderung nach globaler Gerechtigkeit

An dieser Stelle kann die bekannte Paulskirchenrede von Jürgen HABERMAS von 2001 paraphrasiert werden:<sup>36</sup> Man muss nämlich nicht an einen Schöpfergott glauben, um zu verstehen, welche moralische Bedeutung die gemeinsame Gotteskindschaft aller Menschen haben könnte. Intuitiv ist vielen Menschen klar, dass Solidarität und Gerechtigkeit heute nicht mehr an familiären, kulturellen oder nationalen Grenzen Halt machen können. Dies gilt erst recht für die „Generation global“<sup>37</sup> der Jüngeren, die von Anfang an in einer globalisierten Welt heranwächst, was auch ihre moralischen Einstellungen prägt. Menschen mit einem starken „Sinn für Ungerechtigkeit“<sup>38</sup> mag es sogar zynisch vorkommen, wenn man die Forderung erhebt, auch vermeintlich eindeutige moralische Urteile müssten noch vernünftig begründet werden. Wenn man jedoch genauer hinsieht, dann zeigt sich, dass Fragen globaler Gerechtigkeit eben doch nicht so einfach beantwortet werden können, sondern durchaus Probleme aufwerfen.<sup>39</sup>

Man kann dabei zunächst sehr bescheiden ansetzen, indem man gar keine moralische Einstellung voraussetzt, sondern nur wohlverstandenes Eigeninteresse.<sup>40</sup> Tatsächlich lässt sich zeigen, dass viele globale Probleme daher rühren, dass ohne internationale Kooperation nicht genügend globale öffentliche Güter, wie eben ein gesundes Klima oder der Schutz von Ressourcen, bereitgestellt werden. Viele dieser Probleme haben die typische Struktur eines Gefangenendilemmas, für dessen Lösung es genügt, dass die Beteiligten ein-

<sup>36</sup> Jürgen HABERMAS, Glauben und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, in: FAZ, 15.10.2001, 9.

<sup>37</sup> BECK, Generation Global (Anm. 34).

<sup>38</sup> Ian KAPLOW / Christoph LIENKAMP (Hg.), Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext, Baden-Baden 2005.

<sup>39</sup> Diese Probleme werden in einer inzwischen unübersehbaren Fülle von Literatur zum Thema globaler Gerechtigkeit erörtert. Vgl. u. a.: Amartya SEN, Globale Gerechtigkeit. Jenseits internationaler Gleichberechtigung, in: Christoph HORN / Nico SCARANO (Hg.), Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 2002, 466–476; Reinold SCHMÜCKER / Ulrich STEINVORTH (Hg.), Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven, Berlin 2002; Christine CHWASZCZA / Wolfgang KERSTING (Hg.), Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt am Main 1998; Barbara BLEISCH / Peter SCHABER (Hg.), Weltarmut und Ethik, Paderborn 2007; Thomas POGGE (Hg.), Global Justice, Oxford 2001; Ian SHAPIRO / Lea BRILMAYER (Hg.), Global Justice, New York 1999; John RAWLS, Das Recht der Völker, Berlin 2002.

<sup>40</sup> Dies ist die Argumentationsstrategie der Institutionenökonomik. Vgl. in Bezug auf die Weltarmutproblematik z. B. André HABISCH / Karl HOMANN, Der Ertrag der Kooperation. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik, in: André HABISCH / Ulrich PÖNER (Hg.), Signale der Solidarität, Paderborn 1994, 113–138; Inge KAUL / Isabelle GRUNBERG / Marc A. STERN (Hg.), Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century, New York 1999.



sehen, dass sie durch die Kooperation mit den anderen ihre eigenen Ziele besser verwirklichen können als allein.<sup>41</sup> Die Welt wäre tatsächlich in einem besseren Zustand, wenn ihre Bewohner wenigstens ihrem langfristigen wohlverstandenen Eigeninteresse folgten und sich zu einer effektiven Kooperation aus Eigeninteresse zusammenfänden. Doch hat dieser ziemlich prominente Ansatz einer ökonomischen Rekonstruktion von Moral auch seine bekannten Grenzen. Sie liegen darin, dass die individuellen Nutzenkalküle nicht unbedingt zu einer fairen Kooperation führen müssen und auch nicht alle Menschen prinzipiell in die Kooperation einbezogen werden. Außerdem stellt sich die Frage, wie langfristig Menschen ihren Nutzen zu kalkulieren bereit und fähig sind.<sup>42</sup> John Maynard KEYNES wusste: „In the long run, we are all dead.“<sup>43</sup>

Der eigentlich moralische Standpunkt wird erst dann erreicht, wenn ich prinzipiell bereit bin, die Rechte, die ich für mich in Anspruch nehme, auch anderen zuzugestehen. Die Bereitschaft zur Übernahme dieses moralischen Standpunktes lässt sich jedoch nicht erzwingen, auch nicht durch eine deduktive Argumentation. Insofern dürften Letztbegründungen im Sinne rational zwingender Argumente in der Ethik schwierig sein. Man kann aber wohl zeigen, dass Reziprozität dermaßen stark in unsere Kommunikations- und Lebensformen eingewoben ist, dass niemand, der überhaupt auf das Zusammenleben mit anderen Wert legt, sich ihr gänzlich entziehen kann. Schon Alvin GOULDNER hat überzeugend gezeigt, dass der Reziprozitätsgedanke in allen menschlichen Kulturen in ähnlicher Weise vorkommt.<sup>44</sup> Man kann dies auch vom Grundgedanken der Freiheit des Menschen her rekonstruieren – womit zugleich deutlich wird, dass zwar in gewisser Weise Gleichheit und Freiheit, nicht aber Gerechtigkeit und Freiheit in einen Widerspruch geraten können. Wenn wir uns jeweils selbst als freie Wesen verstehen und im Sinne dieses Reziprozitätsgedankens wechselseitig als freie Wesen anerkennen, dann lässt sich dies auch so formulieren, dass wir einander ein „Recht auf Rechtfertigung“ einräumen<sup>45</sup>, also anerkennen, dass niemandem eine Norm

---

<sup>41</sup> Karl HOMANN / Ingo PIES, Wirtschaftsethik und Gefangenendilemma, in: *Wirtschaftswissenschaftliches Studium* 20 (1991), 608–614.

<sup>42</sup> Zur Kritik vgl. Gerhard KRUIP, Armutsbekämpfung und „nachhaltige Entwicklung“. Der notwendige Beitrag der reichen Staaten des Nordens, in: Marianne HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP / Joachim WIEMEYER (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 367–384.

<sup>43</sup> John M. KEYNES, *A Tract on monetary reform*, London 1923, 80.

<sup>44</sup> Alvin W. GOULDNER, *The Norm of Reciprocity. A Preliminary Statement*, in: *American Sociological Review* 25 (1960), 161–178.

<sup>45</sup> Rainer FORST, *Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit*, in: SCHMÜCKER / STEINVORTH (Hg.), *Gerechtigkeit* (Anm. 39), 215–232. Vgl. DERS., *Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung*, in: Hauke BRUNKHORST / W. R. KÖHLER / Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Recht auf Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 1999, 66–105.

oder ein Gesetz aufgezwungen werden kann, das ihm gegenüber nicht durch vernünftige Argumentation gerechtfertigt werden kann. Rainer FORST gibt damit dem kantischen Autonomiegedanken und der HABERMAS'schen Diskursethik eine rechtstheoretische Wendung. In einem nächsten Schritt kann die Reichweite dieses reziprok anerkannten Rechts auf Rechtfertigung bestimmt werden. So wie ich nicht will, dass irgend jemand auf der Welt über mich verfügt, muss ich auch anerkennen, dass niemand anderer will, dass über ihn verfügt wird. Deshalb hat jeder möglicherweise durch meine Handlungen Betroffene ein Recht auf Rechtfertigung. Durch den Prozess der Globalisierung in einer zunehmend stärker vernetzten Welt, schließlich auch durch das zunehmende Wissen um diese Vernetzung, werden alle Bewohner/innen der Erde zu potenziellen Betroffenen. Ich muss also das Recht auf Rechtfertigung prinzipiell allen Menschen auf der Welt einräumen, zugleich habe ich selbst dieses Recht allen gegenüber, deren Handlungen Rückwirkungen auf mich haben könnten. Der moralische Raum der Rechtfertigung ist also ein universeller.

Dieses universelle Recht auf Rechtfertigung impliziert zunächst auf jeden Fall diejenigen minimalen Lebensbedingungen, die die Voraussetzung dafür sind, ein solches Recht überhaupt wahrnehmen zu können, außerdem Rechte, deren Verweigerung sicherlich nicht gerechtfertigt werden könnte, also zum Beispiel das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die Religions- und Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, aber auch die Ausstattung mit einem soziokulturellen Existenzminimum. Wir kommen so zu einer Liste grundlegender Rechte, die sowohl viele der bekannten Menschenrechte als negative Abwehrrechte umfasst, wie auch bestimmte positive Rechte. Bei den ersten, den negativen Rechten, ist klar, was sie von uns fordern, eben Unterlassungspflichten, z. B. niemanden zu töten. Bei den positiven Rechten ist das schwieriger, bei ihnen ist notorisch unklar, wer genau die diesen Rechten entsprechenden Pflichten hat. Wir werden uns wahrscheinlich schnell darüber verständigen können, dass das Recht auf Leben auch ein positives Recht ist, das allen Menschen zukommt, dass also beispielsweise auch eine hungernde Afrikanerin aus dem Sudan ein Recht hat, nicht verhungern zu müssen. Aber wer muss ihr zu essen geben? Zunächst ist wohl ihre nähere Umgebung, dann der Staat zuständig, in dem sie lebt. Wenn aber dieser Staat versagt, wer ist dann zuständig? Kann jemand benannt werden, der deshalb zuständig ist, weil er schuld ist an ihrer Not? Wer ist zuständig, wenn dieser Schuldige nicht helfen will? Was sind unsere Pflichten in Bezug auf solche Rechte? Die Dependenztheorie, die sozialwissenschaftlich so nicht mehr zu halten ist<sup>46</sup>, war moralisch deshalb attraktiv, weil durch sie die

---

<sup>46</sup> SACHVERSTÄNDIGENGRUPPE „WELTWIRTSCHAFT UND SOZIALETHIK“, Von der Dependenz zur Interdependenz. Anstöße und Grenzen der Dependenztheorie, Bonn 1994.

Verursacher der Not mit denen zusammenfielen, die als Reichere auch über die Ressourcen zur Abwendung der Not verfügten. Da konnte man die Pflichten klar jemandem zuschreiben.

Negative und positive Pflichten sind nicht dasselbe wie vollkommene und unvollkommene Pflichten oder Rechts- und Tugendpflichten. Das lässt sich am Beispiel der Pflicht zur Hilfeleistung deutlich zeigen. Sie ist eine positive Pflicht, dabei aber eine vollkommene, wenn auch nicht in allen Einzelheiten schon konkret bestimmt, und durchaus in den meisten Rechtssystemen eine Rechtspflicht, weil unterlassene Hilfeleistung bestraft wird. Ist die Tatsache, dass wir nicht mehr zur Armutsbekämpfung auf der Welt beitragen, unterlassene Hilfeleistung, und zwar ganz unabhängig davon, ob wir selbst eine Mitschuld haben oder nicht?<sup>47</sup> Henry SHUE hat den Vorschlag gemacht, dieses Korrelationsproblem zwischen positiven Rechten und Pflichten so zu lösen, dass dann, wenn niemand direkt helfen kann bzw. derjenige, der für eine Notlage verantwortlich ist, nicht hilft, zwar keine Pflicht zur direkten Hilfeleistung, sehr wohl aber eine Pflicht besteht, Institutionen zu schaffen bzw. zu unterstützen, die dann diese Aufgabe gezielt übernehmen können.<sup>48</sup> An einem biblischen Beispiel erläutert, hieße das: Wenn immer wieder Menschen zwischen Jerusalem und Jericho unter die Räuber fallen, wäre es auf die Dauer unverantwortlich, nur auf zufällig vorbeikommende Samariter zu hoffen. Vielmehr muss es darum gehen, eine Polizei zu schaffen, die die Räuberei bekämpft und eine Notfallrettung, die schnell Hilfe leisten kann, wenn es doch wieder passiert. Angewandt auf die Frage globaler Gerechtigkeit: Die Hungernden haben sehr wohl auch uns gegenüber Rechte und wir ihnen gegenüber Pflichten. Es wäre aber absurd, wenn jeder von uns versuchte, persönlich einzelnen Hungernden zu helfen. Wir sind jedoch verpflichtet, durch Zeit und Geld Organisationen zu schaffen oder zu unterstützen, die dieses tun, und uns politisch dafür einzusetzen, dass sich die Verhältnisse ändern.

Der Ansatz bei den minimalen Rechten aller Menschen gewährleistet aber zunächst nur, dass allen ein Existenzminimum zu einem menschenwürdigen Überleben zugestanden wird. Das wäre für die Armutsprobleme der Welt, in der wir leben, ja schon viel. Gerechtigkeit erschöpft sich aber nicht darin, dass Menschen nur ein Überlebensminimum zugestanden wird. Man kann zeigen, dass sich aus einem universellen Recht auf Rechtfertigung auf jeden Fall auch Tauschgerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit und Chancengerechtigkeit weltweit ableiten ließen.<sup>49</sup> Das allein hätte schon enorme Konsequenzen. Die Tauschgerechtigkeit verlangt einen fairen Welthandel. Die Verfahrensgerech-

---

<sup>47</sup> Vgl. Corinna MIETH, Hilfspflichten im Kontext globaler Gerechtigkeitstheorien, in: Klaus HIRSCH / Klaus SEITZ (Hg.), Zwischen Sicherheitskalkül, Interesse und Moral, Frankfurt am Main, London 2005, 83–104.

<sup>48</sup> Henry SHUE, Mediating Duties, in: Ethics 98, July 1988, 687–704.

<sup>49</sup> Vgl. zum Folgenden Gerhard KRUIP, Vom „Sinn für Ungerechtigkeit“ zur „Globalisie-

tigkeit verlangt die Mitwirkung aller an politischen Entscheidungen, die sie betreffen. Eigentlich müssten dann die Kandidaten für so global mächtige Positionen wie die des Präsidenten der Vereinigten Staaten von allen Menschen gewählt werden, oder so mächtige Staaten wie die USA in weltweite rechtliche Regelungen eingebunden werden, sich mindestens den Vereinten Nationen unterwerfen. Institutionen wie die Weltbank oder der Weltwährungsfond müssten demokratischer werden, in der UNO-Generalversammlung müsste die Bevölkerungszahl der Mitgliedsstaaten in Form von Stimmrechten berücksichtigt werden. Die Chancengerechtigkeit stellt massiv die Aufteilung der Welt in extrem ungleiche Staaten und deren Grenzen zur Abwehr von Migrant\*innen in Frage. Warum sollte ein junger Mann, der in Afrika geboren wurde und dort kaum Lebenschancen hat, aus der Perspektive globaler Gerechtigkeit nicht auswandern und in einem anderen Staat sein Glück versuchen dürfen?

Ein besonderes Problem stellt die Frage einer weltweit gerechten Verteilung nach Kriterien der Gleichheit dar.<sup>50</sup> Wenn Menschen arbeitsteilig kooperieren, kann das Kooperationsergebnis nicht mehr einzelnen zugeschrieben werden, sondern ist das Produkt einer Gemeinschaft, so dass alle Mitglieder dieser Gemeinschaft Anspruch auf einen Teil davon haben. Diese Anteile müssen nicht unbedingt gleich groß sein, aber je mehr diese Gemeinschaft insgesamt zustande bringt, um so plausibler ist es, alle Mitglieder der Gemeinschaft über das Existenzminimum hinaus besser zu stellen. Unter den Ethikern, die sich mit Fragen der globalen Gerechtigkeit befassen, ist nach wie vor umstritten, ob durch die Globalisierung die Kooperationsbeziehungen der Menschen zueinander weltweit schon so dicht geworden sind, dass man von einem gemeinsamen Produktionsergebnis sprechen kann, so dass sich eine über das Existenzminimum hinausgehende Pflicht zu einer gleichmäßigeren Verteilung ergeben würde. Je stärker die Globalisierung voranschreitet, je stärker sich die globalen Märkte integrieren, je komplexer die internationale Arbeitsteilung wird, um so stärker wird der moralische Druck in Richtung größerer Gleichheit, bis hin zu einer globalen Anwendung des viel diskutierten Differenzprinzips von John RAWLS, nach dem Ungleichheiten nur dann zugelassen sind, wenn es faire Chancengerechtigkeit gibt und auch die Ärmsten noch besser gestellt sind, als unter Bedingungen einer weniger ungleichen Verteilung.

---

„Gerechtigkeit“, in: KAPLOW / LIENKAMP (Hg.), Sinn für Ungerechtigkeit (Anm. 38), 100–116.

<sup>50</sup> Siehe auch Wilfried HINSCH, Gerechtfertigte Ungleichheiten, Berlin, New York 2002.



## Konkretisierungen

Es gibt in der weltweiten Armutsbekämpfung und globalen Umweltpolitik kein Wissensdefizit, sehr wohl aber ein Umsetzungsdefizit. Die dringlichsten Aufgaben wurden von den Vereinten Nationen im Jahr 2000 in den Millennium Development Goals beschlossen<sup>51</sup>, nämlich bis 2015 den Anteil der Weltbevölkerung, der unter extremer Armut und Hunger leidet, zu halbieren, allen Kindern eine Grundschulausbildung zu ermöglichen, die Gleichstellung der Geschlechter und die politische, wirtschaftliche und soziale Beteiligung von Frauen zu fördern, besonders im Bereich der Ausbildung, die Kindersterblichkeit zu verringern, die Gesundheit der Mütter zu verbessern, HIV/AIDS, Malaria und andere übertragbare Krankheiten zu bekämpfen, den Schutz der Umwelt zu verbessern und eine weltweite Entwicklungspartnerschaft aufzubauen.

Ein inzwischen als vordringlich erkanntes Ziel taucht hier noch nicht explizit auf, nämlich, den drohenden Klimawandel wenigstens so zu begrenzen, dass die Folgen nicht zu katastrophal werden. Dabei stellt sich die schwierige Gerechtigkeitsfrage, welche Menschen auf dieser Erde welches Maß an Umweltnutzungsrechten beanspruchen dürfen, wobei auch der Ausstoß von Schadstoffen, z. B. klimaschädlicher Gase wie Kohlendioxid oder Methan, zur Umweltnutzung zählt. Derzeit ist der Pro-Kopf-Ausstoß von CO<sub>2</sub> in den USA etwa doppelt so hoch wie in Deutschland. Der deutsche Pro-Kopf-Ausstoß liegt aber immer noch um 65 % über dem französischen und ist 10 Mal so hoch wie der eines Inders.<sup>52</sup> Kann man es wirklich auf die Dauer rechtfertigen, dass auf dieser Welt die einen sehr viel, die anderen sehr wenig Umweltressourcen nutzen? Möglicherweise wird man diese Nutzungsrechte nicht strikt gleich verteilen müssen, Differenzierungen nach dem Stand der Technikentwicklung und unterschiedlichen Bedürfnissen je nach Klimazonen lassen sich rechtfertigen, werden aber vermutlich eher nicht die Ansprüche der bisherigen Umweltverbraucher stützen. Wenn wir mittelfristig im Sinne der auch von Bundeskanzlerin Angela MERKEL unterstützten „Kohlenstoffgerechtigkeit“<sup>53</sup> eine annähernde Gleichverteilung des CO<sub>2</sub> – Ausstoßes erreichen wollen, müssen wir in Deutschland unseren Ausstoß um 80 % – 90 % reduzieren.

Bei allem guten Willen und hehren Zielen muss man sich freilich immer auch fragen, welche Maßnahmen tatsächlich effektiv sind. Eine Option für

<sup>51</sup> Vgl. <http://www.un.org/millenniumgoals/>.

<sup>52</sup> Die besten aktuellen Daten findet man auf den Seiten des Intergovernmental Panel on Climate Change: <http://www.ipcc.ch/>.

<sup>53</sup> So ein Artikel in der Süddeutschen Zeitung vom 10. 10. 2007 über eine Konferenz von Nobelpreisträgern in Potsdam, die ein „Potsdam-Memorandum“ beschlossen haben: <http://www.sueddeutsche.de/ausland/artikel/509/137234/>. Das Memorandum findet sich auf <http://www.nobel-cause.de/>.

die Armen zu haben, garantiert noch nicht zu wissen, welche Wirtschaftspolitik für die Armen wirklich gut ist. Die Umwelt schützen zu wollen, impliziert nicht unbedingt, auch zu wissen, wodurch die Umwelt tatsächlich am besten geschützt werden kann. In vielen Fällen ist es so, dass das, was wir intuitiv für richtig halten, falsch sein kann, und umgekehrt. Eine vielfach erhobene Forderung lautet zum Beispiel: mehr Entwicklungshilfe. Das ist richtig, wenn sie richtig eingesetzt wird und mit der finanziellen Hilfe zugleich dafür gesorgt wird, dass sich auf nationaler wie internationaler Ebene politische Rahmenbedingungen verbessern, die Menschen mehr Zugang zu Bildung erhalten, sich an politischen Entscheidungen beteiligen können, Korruption bekämpft wird und die Eigeninitiative der Armen belohnt wird. Geld alleine aber hilft gar nichts, sondern kann im Gegenteil sogar mehr schaden, weil es Abhängigkeiten und eine Nehmermentalität erzeugt, die Eigeninitiative und Eigenverantwortung lähmen.<sup>54</sup>

Viele Globalisierungskritiker wenden sich gegen den freien Welthandel.<sup>55</sup> Tatsächlich kann eine zu schnelle Liberalisierung Krisen hervorrufen und die sozialen Probleme verschärfen. Unter asymmetrischen Machtverhältnissen ist es schwierig, einen wirklich freien Markt einzurichten. Insgesamt aber leidet die Weltwirtschaft nicht unter einer zu großen Freiheit der Märkte, sondern eher unter einem Zu-wenig. Diejenigen Länder, die in den globalen Markt gut integriert sind, schneiden besser ab, als diejenigen, die ausgeschlossen blieben. Es ist vor allem der Protektionismus der reichen Länder, der den Armen schadet. Diese sind nämlich nur dort konsequent für den freien Markt, wo sie einen Nutzen haben, und sehr hinhaltend und abwehrend, wo die Entwicklungsländer bessere Marktchancen hätten, z. B. bei Agrargütern, im Textilhandel oder im Bereich bestimmter Dienstleistungen. Wir machen durch subventionierte Agrarexporte die Landwirtschaft in Afrika kaputt, verhindern aber, dass in Afrika billiger produzierte Baumwolle, die außerdem noch eine höhere Qualität hat, der subventionierten US-amerikanischen oder europäischen Baumwolle Konkurrenz machen darf. Die derzeitigen Welthandelsstrukturen sind alles andere als fair. Weniger Protektionismus würde den ärmeren Ländern helfen, auch wenn dies für uns in einem gewissen Umfang Arbeitsplatzverlagerungen impliziert.<sup>56</sup>

Oft wird ein unbedingter Erlass aller Schulden der Entwicklungsländer gefordert. Tatsächlich können viele hochverschuldete Länder ihre Schulden

---

<sup>54</sup> Vgl. Martin J. IBEH / Joachim WIEMEYER (Hg.), Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung, Paderborn 2006.

<sup>55</sup> Vgl. SACHVERSTÄNDIGENGROUPE „WELTWIRTSCHAFT UND SOZIALETHIK“, Welthandel im Dienst der Armen, Bonn 2006; Johannes WALLACHER, Recht auf Nahrung. Der Agrarhandel als Testfall für gerechten Welthandel, in: HK 60 (2006) 1, 43–47.

<sup>56</sup> SACHVERSTÄNDIGENGROUPE „WELTWIRTSCHAFT UND SOZIALETHIK“, Verlagerung von Arbeitsplätzen. Entwicklungschancen und Menschenwürde, Bonn 2008.

nie mehr zurückzahlen und brauchen dringend einen Schuldenerlass nach einem fairen Verfahren.<sup>57</sup> Dieser sollte aber nur unter bestimmten Bedingungen gewährt werden. Sonst nützt er nur korrupten Eliten in diesen Ländern und lässt sie ihre bisherige Politik ungestraft fortsetzen, so dass sie bald wieder in die Verschuldungsfalle geraten. Schließlich ist oft von den Finanzmärkten die Rede<sup>58</sup>, manche halten sie und die dort tätigen Unternehmen wie beispielsweise die berühmten Hedge-Fonds für das Böse schlechthin. Gut funktionierende Finanzmärkte sind jedoch eine unverzichtbare Voraussetzung für Entwicklung. Sicherlich brauchen auch sie bestimmte Rahmenbedingungen und Kontrollen. Offshore-Zentren, die sich diesen Regeln entziehen können, darf es deshalb nicht geben. Zudem müssen klare und transparente Mechanismen des Krisenmanagements eingeführt werden, damit vor allem die harten Folgen gerade für die Ärmsten in den armen Ländern aufgefangen werden. Die von ATTAC geforderte Tobin-Steuer wird zwar eine Stabilisierung allein kaum leisten können, sie könnte aber eine wichtige Finanzquelle zur Finanzierung von Maßnahmen der Entwicklung sein, vor allem eine Quelle, die von nationalstaatlichen Einzelentscheidungen, die zu oft nur unter nationalen Gesichtspunkten getroffen werden, unabhängig sein könnte.

All das setzt voraus, dass wir das Konzept einer sozialen und ökologischen Marktwirtschaft, also eines politisch durch geeignete Rahmenbedingungen, die staatliche Bereitstellung öffentlicher Güter und soziale Absicherungen regulierten Marktes, auf die Weltebene übertragen. Auf nationaler Ebene ist vieles heute nicht mehr zu regeln. Wir brauchen gemeinsame globale Regeln, dazu globale Institutionen, die eine solche Regulierung demokratisch legitimiert leisten können, ohne dass deshalb gleich eine Weltregierung installiert werden müsste. Entsprechende Konzepte werden seit Jahren unter dem Stichwort „Global Governance“<sup>59</sup> diskutiert. Ihr Funktionieren setzt voraus, dass die Staaten weltweit bereit sind, ihren Egoismus aufzugeben, um sich auf Fairness einzulassen.<sup>60</sup>

Alle können dazu beitragen, dass sich etwas ändert. Schon kleine Schritte zählen. Man kann seine Konsumentenentscheidungen bewusster treffen, in politi-

---

<sup>57</sup> Martin u. DABROWSKI (Hg.), Die Diskussion um ein Insolvenzrecht für Staaten. Bewertungen eines Lösungsvorschlages zur Überwindung der Internationalen Schuldenkrise, Berlin 2003.

<sup>58</sup> SACHVERSTÄNDIGENGROUPE WELTWIRTSCHAFT UND SOZIALETHIK, Globale Finanzen und menschliche Entwicklung, Bonn 2001; vgl. Gerhard KRUIP, Globale Finanzmärkte und menschliche Entwicklung, in: Christoph GIERSCHE (Hg.), Money makes the world go round? Ethik als notwendiges Gestaltungsprinzip für Banken und Kapitalmärkte, München, Mering 2007, 55–70.

<sup>59</sup> COMMISSION ON GLOBAL GOVERNANCE, Our Global Neighbourhood. The Report of the Commission on Global Governance, in: <http://www.cgg.ch> (1995).

<sup>60</sup> Vgl. z.B. Michael REDER, Für eine Weltgesellschaft ohne Weltregierung, in: StZ 129 (2004) 8, 507–520.

schen Wahlentscheidungen Fragen globaler Gerechtigkeit größeres Gewicht beimessen, durch Zeit- und Geldspenden geeignete Organisationen unterstützen und für entsprechende Bewusstseinsveränderungen eintreten. Man kann Energie sparen, sein Geld in ethischen Fonds investieren, öffentliche Verkehrsmittel benutzen und weniger Fleisch essen. Man kann demonstrieren, Aktionen organisieren und Bücher schreiben. Vor allem aber darf man die Hoffnung nicht aufgeben, dass eine andere Welt möglich ist. Der Gedichtvers von Paul ÉLUARD, aus dem dieser Slogan entnommen ist, wird meist nur zur Hälfte zitiert. Vollständig lautet er: „Un autre monde est possible, mais il est dans celui-ci.“<sup>61</sup> „Eine andere Welt ist möglich, aber sie steckt schon in dieser Welt.“ Darin liegt Hoffnung.

<sup>61</sup> Siehe entsprechende Aussagen im Blog von Alain Lipietz: [http://2004europeennes.li-pietz.net/rubrique.php3?id\\_rubrique=31](http://2004europeennes.li-pietz.net/rubrique.php3?id_rubrique=31). Das Originalzitat konnte ich leider nicht finden.



## Migration als Ernstfall christlicher Universalität

Sozialethische Erwägungen zu einer pastoralen Herausforderung

*Zusammenfassung:* Das Migrationsphänomen als *locus theologicus* zu betrachten, bedeutet sozialethisch, den urchristlichen Topos der einen Kirche in der Vielheit der Kulturen unter den spätmodernen Bedingungen der pluralistischen, „mobilen“ (Walzer) Gesellschaft zu reflektieren. Dies führt zu einem vertieften Verständnis der auf dem christlichen Universalismus basierenden sozialethischen Prinzipien, das sich sowohl für die Migrantenpastoral als auch für die ekklesiologische Valenz von Gemeinde und Ortskirche von Bedeutung erweist.

*Abstract:* To consider the problem of migration as a *locus theologicus* in the social-ethic view means to reflect the early Christian topos of the one church in the plurality of cultures under postmodern conditions of the pluralistic and „mobile“ (Walzer) society. This guides to a deeper understanding of the social-ethic principles which are based on the Christian universalism. Such a comprehension is important for the pastoral of the migrants as well as for the ecclesiological valuation of parish and local church.

Sozialethische Prinzipien sind der Bewährungsprobe ausgesetzt. Genau genommen ist damit das tägliche Brot der Sozialethiker umrissen<sup>1</sup>. Aktuelle Themen sind etwa die Sozialreformen, die rechtliche und kulturelle Debatte um die Familie, das Phänomen der Multikulturalität – die Liste ließe sich beliebig verlängern. In zahllosen Stellungnahmen äußern sich die christlichen Kirchen und wirken aktiv an der gesellschaftlich-politischen Debatte mit. Sie nehmen dabei ihre soziale Verantwortung im Rechtsstaat wahr und erfüllen gleichzeitig ihren ureigensten Sendungsauftrag, „Salz der Erde“ zu sein. Eck- und Angelpunkte der Sozialethik sind dabei das christliche Universalprinzip der Personalität auf der einen Seite (auf welchem die weiteren Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität beruhen) bzw. der Gemeinwohlgedanke andererseits – in deren nicht ganz spannungsfreiem Zueinander hat die Sozialethik

---

\* Anlass dieser Studie ist die Europäische Tagung der *Consigli nazionali* der italienischen Missionen in Europa und der *Fondazione Migrantes* der Italienischen Bischofskonferenz (CEI) vom 25.–28. Juni 2007 in Nizza. Der Autor ist theologischer Berater der *Fondazione Migrantes*.

<sup>1</sup> In diesen „Bewährungsproben“ wird deutlich, dass der „Schritt vom Grundsatz zur politischen Anwendung komplex und schwierig ist, und daß diese ethischen Grundsätze [...] keine bestimmten Lösungen vorschreiben. Sie müssen in Wechselwirkung treten mit empirischen Daten, mit historischen, sozialen und politischen Gegebenheiten“ (Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Hirtenbrief über die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft [= Die Neue Ordnung, Sonderausgabe], Bonn 1987, Nr. 134).

eine weitreichende Kompetenz in der öffentlichen sozialen Debatte erworben<sup>2</sup>.

Dass ein zentrales Thema, konkret die Migrationsfrage, die sozialetisch-theologische Themenstellung unversehens auf den eigenen kirchlichen Kontext zurückwirft, ist jedoch ein durchaus neues Phänomen<sup>3</sup>, welches die Sozialethik vor die grundsätzliche Frage stellt, ob diese nicht in weitaus umfassenderer Weise auch die kirchlichen Strukturen selbst an ihren Kriterien messen sollte. Denn es stellt durchaus keinen Ausnahmefall dar, wenn das Migrationsphänomen, welches in der kirchlichen Sozialverkündigung wie auch in der sozialetischen Reflexion in seinem Ernst – gerade auch für Europa<sup>4</sup> – erkannt und reflektiert ist<sup>5</sup>, nur sporadisch in seinem ureigenen theologischen Anwendungsfall, nämlich seiner Bedeutung für die kirchlichen Strukturen selbst, bedacht wird. Die folgenden sozialetischen Skizzen sollen dabei nicht nur einen „weißen Fleck“ in der Diskussion etwas füllen; vielmehr geht es um den Ertrag einer solchen „pastoraltheologischen Anfrage“ an die

---

<sup>2</sup> Zur Problematik der Vereinbarkeit beider Ansätze vgl. Wilhelm KORFF, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München / Zürich 1985, 208 f.

<sup>3</sup> In diesem Sinn zitiert Marianne HEIMBACH-STEINS die soziologische Analyse Franz-Xaver KAUFMANNs, die ihrer Meinung nach „auch gegenwärtig Gültigkeit beanspruchen“ kann: „Es gibt m. E. gegenwärtig in der Bundesrepublik kaum eine andere gesellschaftliche Institution, deren Selbstverständnis in solchem Maße zur gegenwärtigen Wirklichkeit inkongruent geworden ist, wie dasjenige der katholischen Kirche. Diese harte Feststellung gilt selbstverständlich nicht in gleichem Maße für alle kirchlichen Funktionen: So können wir beispielsweise im Bereich der Sozialarbeit vielerorts eine bemerkenswerte Wachheit für soziale und politische Entwicklungen und auch eine vergleichsweise hohe Anpassungsfähigkeit beobachten. Ebenso wird man dem maßgebenden Teil der akademischen Theologie im internationalen Vergleich hohe Sensibilität für die geistigen Probleme und Strömungen unserer Zeit zubilligen können. Selbst bischöfliche Hirtenworte zeugen nicht selten von der Fähigkeit, gegenwärtige Probleme außerhalb des engeren kirchlichen Bereichs angemessen wahrzunehmen. Die Wahrnehmungsschranken oder die Wirklichkeitsverweigerung bezieht sich auf einen vergleichsweise engen, aber für das kirchliche Handeln zentralen Bereich, nämlich die Kirche selbst“ (Franz-Xaver KAUFMANN, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1978, zit. in: Marianne HEIMBACH-STEINS, *Subsidiarität und Partizipation in der Kirche*, in: DIES. [Hg.], *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. 2. Konkretionen, Regensburg 2005, 281–313, hier 282). „Insofern die Kirche aber selbst eine politisch-soziale Institution ist, steht sie auch unter den Kriterien, die sie für alle politisch-sozialen Institutionen aufstellt, nämlich unter den Prinzipien der politisch-sozialen Gerechtigkeit und ihrer neuzeitlich-zeitgenössischen Konkretisierung in den Menschenrechten“ (Otfried HÖFFE, *Papst Johannes Paul II. und die Menschenrechte. 1. Philosophische Überlegungen*, in: DERS. u. a. [Hgg.], *Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat*, Freiburg i. Ue. / Paris 1981, 15–35, hier 34).

<sup>4</sup> Vgl. etwa Jean-Claude HUOT, *Europa und seine Flüchtlinge. Zwischen Menschenrechten und Staatsräson*, in: *IKaZ* 28 (1999) 207–222; Johannes MÜLLER, *Weltweite Migrationen als politische Herausforderung Europas*, in: *StZ* 210 (1992) 795–805.

<sup>5</sup> Vgl. Velasio DE PAOLIS, *La pasorale dei migranti nelle direttive della Chiesa: percorsi di comunione interculturale*, in: *ME* 116 (1991) 195–225, hier 195.

Sozialethik: Es soll deutlich werden, inwiefern die Sozialethik aus dieser Diskussion einen Erkenntnisfortschritt bezüglich jenes „universellen“ Elements ihres Personalitätsprinzips gewinnen kann, der ihr aus der rein theoretisch-abstrakten Debatte nicht in gleicher Weise nahegelegt wird. Ein solcher hätte womöglich eine Hilfestellung bieten können, die sozialetische Debatte um den Antagonismus zwischen „Liberalismus“ und „Kommunitarismus“ vor dem raschen Einschwenken in die festgefahrene philosophische Argumentation zu bewahren.

## 1. Die Herausforderung

Die seelsorgerliche Betreuung des Migrantenphänomens im Nachkriegseuropa wurde stets als ein Ernstfall christlicher Praxis angesehen. Das zentrale kirchliche Dokument, welches im Lichte der Erkenntnisse des II. Vatikanums die pastoralen Richtlinien der Migrantenseelsorge bis heute bestimmt, die Instruktion der Bischofskongregation *De pastoralis migratorum cura* (1969), welche durch das Motuproprio *Pastoralis migratorum cura* PAULS VI. promulgiert wurde, betont die Bedeutung der jeweiligen Ethnie und der kulturellen Identität des Migranten für seine gelebte Religiosität<sup>6</sup>. Der Verlust der angestammten Sprache und Kultur habe demnach einen Glaubensschwund zur fast unweigerlichen Konsequenz. Die Notwendigkeit einer identitätserhaltenden Seelsorge versteht sich dabei ganz im Zeichen der „Katholizität“: Die Universalität des christlichen Glaubens drücke sich eben in einer Pluralität von kulturellen Lebensformen aus, die es in einer gelebten Katholizität zu wahren gelte. Eine auf dieser theoretischen Basis agierende Pastoral, welche die Ausländerseelsorge als eine „spezielle Seelsorge“ ansah, führte in den Jahrzehnten nach *Pastoralis migratorum cura* zur Entstehung von Seelsorgestrukturen, die nunmehr als die faktische Errichtung einer „Parallel-“ bzw. „Nebenkirche“ kritisiert werden<sup>7</sup>. Die Migrantenseelsorge wurde damit als pastorales Sonderproblem behandelt und so die strukturelle, sozialetische Überlegung, welche Auswirkungen dieses Phänomen auf die Kirche als Institution vor Ort mit sich bringt, zwangsläufig umgangen.

Eine solche Reflexion wird erst seit wenigen Jahren angedacht. Anlass dazu ist übrigens keine theologisch-theoretische Reflexion, sondern kann in drei konkret-praktischen Konflikten gesehen werden: (1) Der vordringliche Grund besteht in der pastoralen Notsituation, in welcher sich die fremdspra-

<sup>6</sup> Vgl. AAS 61 (1969) 601–603 bzw. 614–643.

<sup>7</sup> Vgl. Herbert LEUNINGER, Eine Nebenkirche oder die Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland, in: Klaus BARWIG / Dietmar MIETH (Hgg.), Migration und Menschenwürde – Fakten, Analysen und ethische Kriterien, Mainz 1987, 158–177, hier 160–166.

chigen Gemeinden angesichts steigenden Priestermangels<sup>8</sup> einerseits sowie immer deutlicheren Finanzierungsproblemen seitens der Diözesen andererseits befinden. (2) Weiterhin lässt sich ein praktisches Überlebensein der Pastoral der „Nebenkirche“ in dem Moment feststellen, als die zweite und mittlerweile auch dritte Generation der fremdstämmigen Christen, welche meistens in Deutschland geboren und wesentlich besser als ihre Vorfahren integriert sind, mit dieser Pastoral nicht mehr erreichbar sind. Eine solche Pastoral führte geradezu zu einer „Ghettoisierung“ von bereits fortschrittlich integrierten Personen<sup>9</sup>. (3) Schließlich bewirkt auch die verstärkte sozialetische Beschäftigung mit dem gesellschaftlichen Migrationsproblem, vor allem seit den politischen Debatten um das Asylrecht in den 1990er Jahren, die zunehmende Problematisierung der Migrantenpastoral in ihrer bisherigen Erscheinungsform<sup>10</sup>.

Um dieser dreifachen Herausforderung theologisch zu begegnen, muss man sie auf die jeweils dahinterstehenden theoretischen Grundanschauungen spiegeln. Diese können in der Dialektik von „Integration“ und „Identität“ sowie im jeweiligen Verständnis dieser beiden Konzepte individuiert werden<sup>11</sup>: Wenn einige deutsche Diözesen in neuen Pastoralplänen zur Integration der fremdsprachigen Missionen in die ortskirchlichen Strukturen tendieren, dann begegnen sie, wie aus der jeweiligen Argumentation deutlich wird, nicht nur einer finanziellen und personalpolitischen Notwendigkeit, sondern wollen damit auch ihrem Verständnis katholischer „Universalität“ strukturell

<sup>8</sup> Vgl. Urs KÖPPEL, Die Kirche vor der Herausforderung der Migration, in: IkaZ 28 (1999) 198–206, hier 203 f.

<sup>9</sup> Vgl. Mariano DELGADO, Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken, in: StZ 218 (2000) 595–608, hier 596 f.

<sup>10</sup> Vgl. *pars pro toto* für die Sozialdokumente: Leben in der Illegalität in Deutschland: eine humanitäre und pastorale Herausforderung, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001; und die Arbeitshilfe zum Gemeinsamen Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht 1998, „Und der Fremdling, der in deinen Toren ist ...“, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Bonn-Frankfurt a. M. / Hannover 1997, Nr. 1; bzw. für die sozialetische Diskussion Michael A. BLUME, Migration and the Social Doctrine of the Church, in: People on the Move, Nr. 88/89 (2002) ([http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/pom2002\\_88\\_90/rc\\_pc\\_migrants\\_pom88-89\\_blume.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2002_88_90/rc_pc_migrants_pom88-89_blume.htm); 20.05.2007); Bernhard EDER, Katholische Soziallehre und Migration. Zum Spannungsfeld von universaler Ausrichtung und nationalstaatlicher Orientierung, in: ThPQ 148 (2000) 396–404; Walter LESCH, Unterwegs zur interkulturellen Demokratie. Sozial-ethische Überlegungen zur Migrationspolitik, in: StZ 211 (1993) 255–269; Karl-Heinz KLEBER (Hg.), Migration und Menschenwürde, Passau 1988.

<sup>11</sup> Zur Dialektik dieser Begriffe vgl. Michael STUDNIK, Der Einwanderer im Spannungsfeld von Identitätswahrung und Integration, in: Bernhard MENSEN (Hg.), Multikulturelle Gesellschaft, Nettetal 1994, 53–63.



Ausdruck verleihen. Letztere artikuliere sich eben nicht in „Parallel-“ oder „Nebenstrukturen“<sup>12</sup>. Dagegen sieht die Gegenposition, oftmals von den in den Missionen selbst tätigen Priestern formuliert, darin die Unterdrückung von kultureller Identität und gerade eine Verarmung katholischer „Universalität“<sup>13</sup> – und eben nicht lediglich eine Verkennung ihrer pastoralen Leistungen in den Missionspfarreien. In beiden strukturellen Anliegen begegnet man also zwei Interpretationen von katholischer Universalität, welche in der derzeitigen pastoralen Situation für Spannungen sorgen. Unversehens hat sich die theologische Diskussion damit aber von einer rein pastoralen Betrachtung zu einer sozialetischen Problemstellung gewandelt, wenn diese die Frage in den Vordergrund rückt, welche konkreten kirchlichen Strukturen den Migranten am ehesten gerecht werden. Diese Rechtfertigungsproblematik ekklesialer Strukturen vor dem Hintergrund katholischer Universalität angesichts der aktuellen Migrationsproblematik stellt damit das Thema der nun folgenden Erwägungen dar.

## 2. Die Herausbildung der sozialetischen Problematik

Fernab davon, die angezeigte Herausforderung in ihrer umfassenden Systematik auch nur annähernd erschöpfend darlegen zu können, soll es lediglich darum gehen, die sozialetische Fragestellung, welche hinter der soeben herausgearbeiteten Provokation steht, zu akzentuieren und dadurch die Bedeutung der sozialetischen Betrachtung der Problematik deutlich zu machen. Gleichzeitig soll es auch um die Frage gehen, inwiefern die Sozialethik selbst aus der genannten praktischen Problemlage Rückschlüsse für ihre eigene Prinzipienreflexion ziehen kann.

Ein synthetischer Blick in die päpstlichen Sozialenzykliken verrät, dass das Migrationsphänomen seit einem Jahrhundert in seiner pastoralen Herausforderung für die Kirche ernstgenommen wird. Das „spirituelle Erbe“ Pius' X.<sup>14</sup>, das Motuproprio *Iam pridem*, legt die ersten Direktiven fest, welche nach zwei weiteren Dekreten BENEDIKTS XV. zur „*magna charta* des kirchlichen Denkens über die Migrationen“<sup>15</sup> führte: der Enzyklika *Exsul fa-*

<sup>12</sup> Vgl. „Und der Fremdling“, Nr. 226.

<sup>13</sup> Vgl. beispielsweise das Abschlussdokument der Tagung der „Missioni cattoliche italiane“ zu den „Pastoralen Leitlinien“ der Erzdiözese Freiburg vom Februar 2007 (vgl. <http://corritalia.de/?l=350#t346>; 20.05.2007); vgl. auch das Dokument „Und der Fremdling“, Nr. 225.

<sup>14</sup> KÖPPEL, Die Kirche vor der Herausforderung, 199. Auf Pius X. geht die Einführung des „Tags der Migration“ zurück; zudem errichtete er das *Päpstliche Kollegium für die italienische Emigration*.

<sup>15</sup> Päpstlicher Rat der Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs, Instruktion *Erga migrantes caritas Christi*, Nr. 20; vgl. Giulivo TESSAROLO, *The Church's Magna Charta for Migrants*, New York 1962.

*milia* Pius' XII., welche die Bischofskonferenzen der Emigrationsländer auffordert, Priester zu entsenden, die die Migranten in deren Sprache und Kultur im Immigrationsland pastoral begleiten sollten (Nr. 33). Emblematisch für die theologische Betrachtungsweise des Migrationsphänomens ist die bedeutende Sozialenzyklika *Pacem in terris* JOHANNES' XXIII. Diese behandelt die mit der Migration aufgeworfenen Problematiken durchaus nicht nur pastoral, sondern sozialetisch, wenn sie für das Auswanderungs- und sogar das Einwanderungsrecht als fundamentale persönliche Rechte eintritt (Nr. 25). Doch zieht sie keine Konsequenzen für die kirchlichen Strukturen selbst, innerhalb derer – ganz in der Linie der vorausgehenden kirchenamtlichen Verlautbarungen – einzig die pastorale Dimension die Argumentation bestimmt. Das II. Vatikanische Konzil war sich ebenso der Migrationsproblematik als theologisch-pastorale Herausforderung bewusst<sup>16</sup>, woraufhin PAUL VI. durch die Promulgierung von *De pastorali migratorum cura* (1969) und die Gründung der *Päpstlichen Kommission für Migration und Tourismus* (1970)<sup>17</sup> die Migrantenseelsorge für drei Jahrzehnte strukturierte. Diese offiziellen Akte machen deutlich, dass PAUL VI. auf der Basis der Ekklesiologie des II. Vatikanums das Migrationsphänomen als gesamtekklesiale Herausforderung ansah. Für den deutschen Sprachraum erfolgten die entsprechenden Applikationen durch die Würzburger Synode, die sich mit der damaligen Linie der Bundesrepublik insofern einig zeigte, als man von einem nur vorübergehenden Aufenthalt der Migranten ausging. Zudem disponierten die deutschen Bistümer damals über die nötigen finanziellen Mittel, um die im Wesentlichen in dem vorausgehenden Jahrzehnt ausgebildete pastorale „Parallelstruktur“ der Missionen zu bestätigen und auszubauen. Auch die Weisungen der Bischofskonferenz von 1986 waren pastoral gehalten und mit einem nur knappen Grundsatzteil versehen<sup>18</sup>. Es ist bezeichnend, dass JOHANNES PAUL II., welcher dem Migrationsphänomen große Aufmerksamkeit widmete und dieses als Herausforderung an die Katholizität begriff, seine rigorosen sozialetischen Erwägungen ebensowenig auf die kirchlichen Strukturen und damit „autokritisch“ anwandte wie seine Vorgänger<sup>19</sup>. Diese basieren auf dem universalen Menschenwürdegedanken, ausgehend von welchem er ein Recht eines jeden Ein-

<sup>16</sup> Vgl. insbes. GS 42, 44, 66; LG 13, 17; CD 16, 18, 23.

<sup>17</sup> Seit 1988: *Päpstlicher Rat der Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs*.

<sup>18</sup> Vgl. LEUNINGER, Eine Nebenkirche, 169. Er resümiert: „Im Grunde muß man feststellen, daß die Bischofskonferenz den status quo festschreibt, ohne allerdings weiterführende Entwicklungen zu blockieren. [...] Die Pastoraltheologie selbst weiß mit dem Thema einer multikulturellen Kirche bis auf den heutigen Tag wenig anzufangen und schied als Artikulationshilfe für die Bischofskonferenz aus“ (ebd. 170).

<sup>19</sup> Vgl. Cristina FERNÁNDEZ MOLINA, Katholische Gemeinden anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland. Kirchenrechtliche Stellung und pastorale Situation in den Bistümern im Kontext der europäischen und deutschen Migrationspolitik (= Aus Religion und Recht, Bd. 2), Berlin 2005, 87 f.

zeln auf Beteiligung an den ökonomischen Gütern ableitete<sup>20</sup>. Daraus folgten seine Appelle an die reichen Staaten und Erwägungen zur Armutsproblematik sowie fundamentale Reflexionen über die Pflichten der Migranten wie auch der Immigrationsländer und ihrer öffentlichen Strukturen<sup>21</sup>. Aus derlei Überlegungen ergeben sich vielfältige aktuelle christlich-sozialethische Forderungen zur Verbesserung der Lage der Migranten. Eine ganze Reihe solcher politischer Forderungen entwickelt das gemeinsame Dokument der EKD und der DBK „Und der Fremdling ...“<sup>22</sup>. Zudem appelliert es an die christlichen Kirchen, sich auch politisch für Flüchtlinge und Einwanderer einzusetzen<sup>23</sup>.

Das Problem der Migration, so lässt sich aus der kurzen historischen Analyse schlussfolgern, wurde im 20. Jahrhundert kirchlicherseits als gesellschaftliches Problem ernstgenommen; doch wurden die sozialethischen Kriterien nicht gleichermaßen auf die kirchlichen Strukturen angewandt, sodass dieses Phänomen innerkirchlich allein pastoral, allerdings nicht sozialethisch thematisiert wurde. Dies hat jedoch zur Konsequenz, dass in den kirchlichen Gemeindestrukturen die Spannung zwischen der kulturellen Identität des Migranten und seiner Integration in eine fremdkulturelle Gemeinschaft als individuelle Problematik des Migranten selbst begriffen wurde, der eben pastoral zu begegnen sei. Rechtfertigungsfragen der Struktur angesichts des Migrationsphänomens tauchten nicht auf. Damit hatte auch die Anerkennung der Migrantenrechte im allgemein-kirchlichen Bereich nicht die kritische Frage zur Folge, ob denn die Gemeindestrukturen der Realität der Migration noch angemessen seien. Das Migrationsphänomen wurde mithin nicht als strukturelles Problem anerkannt, sondern – konform mit der politischen Linie der Bundesrepublik – als ein Übergangsphänomen behandelt: Deutschland sei – so die zugrundeliegende politische „Fiktion“ – kein Einwanderungs-, sondern lediglich ein Aufenthaltsland<sup>24</sup>.

Wie die sozialwissenschaftliche Falsifizierung dieser These auf staatlicher Seite in den 90er Jahren endlich die nötigen Reflexionen der Legislative ein-

<sup>20</sup> Vgl. *pars pro toto* die Affirmation: „Der Status der Ungesetzlichkeit rechtfertigt keine Abstriche bei der Würde des Migranten, der mit unveräußerlichen Rechten versehen ist, die weder verletzt noch unbeachtet gelassen werden dürfen“ (zit. in: Jörg ALT, *Illegale Migration*, in: StZ 223 [2005] 577f., hier 578).

<sup>21</sup> Vgl. *Octogesima adveniens*, Nr. 16 f.; *Laborem exercens*, Nr. 23; vgl. auch die Ansprachen JOHANNES PAULS II. zum jährlichen *Welttag der Migranten und Flüchtlinge* (24. 11.).

<sup>22</sup> Vgl. „Und der Fremdling“, Nr. 144–209. Vgl. auch die Stellungnahmen von Michael ALBUS, *Im Fremden Jesu [!] Christus selber sehen. Die Bedeutung des Gemeinsamen Wortes der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht*, in: LS 5 (2001) 224–227, hier 224; und von Johannes MÜLLER, *Migration und Flucht*, in: StZ (1997) 649f., hier 649.

<sup>23</sup> Vgl. „Und der Fremdling“, Nr. 223–272.

<sup>24</sup> Vgl. LEUNINGER, *Eine Nebenkirche*, 161. „Die deutsche Öffentlichkeit und Bevölkerung haben bis in unsere Pfarreien hinein diese Sicht als völlig selbstverständlich übernommen“ (ebd.); vgl. „Und der Fremdling“, Nr. 37.

leitete, drängte auch auf kirchlicher Seite die sich zuspitzende Realität der Fakten auf einen grundlegenden Perspektivenwechsel. So erfolgte die Anerkennung der Migration nicht als individuelles Schicksal, sondern als permanente strukturelle Erscheinung im Grunde erst mit der Instruktion des *Päpstlichen Rats der Seelsorge für die Migranten und die Menschen unterwegs* mit dem Titel *Erga migrantes caritas Christi* (2004). Diese begreift die Migrantenseelsorge erstmals nicht als ein Übergangsfaktum, sondern als ein institutionelles Problem kirchlicher Strukturen. Ihr gehen bereits die *Leitlinien für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache* der Deutschen Bischofskonferenz voraus (2003). Erstmals werden „strukturelle Standards“ als Mindestanforderungen an die pastoralen Strukturen vorgegeben und konkrete Konsequenzen veranschlagt<sup>25</sup>. In diesem Sinne hatte bereits das genannte gemeinsame Dokument in einem Paragraphen gefordert, den innerkirchlich-strukturellen Stellenwert die Arbeit mit den Migranten anzuerkennen<sup>26</sup>.

Am Beispiel der „Migranten“ wird mithin deutlich, wie die konkrete Lage vor Ort die Kirche zu strukturellen Erwägungen über ein urchristliches Problem anhält: die Einheit des Glaubens in der Vielheit der Völker. Es ist aber die spezielle kulturelle Lage der Migration heute, welche die theoretischen Voraussetzungen für eine sozialethische Reflexion nicht nur schafft, sondern diese geradezu nötig macht. Indem die Kirche dieses Phänomen auch als Herausforderung an die eigenen pastoralen Strukturen wahrnimmt, wird es ihr als gesellschaftliche Realität möglich, sich an der politischen, aber auch philosophischen, Integrations-Identitäts-Debatte nicht nur als gesellschaftliche Teilgruppe mit einer eigenen Meinung zu beteiligen, sondern sich als vielschichtige gesellschaftliche Realität selbst zu begreifen, welche im gelebten Miteinander diese Probleme mitträgt und sich ihrer diesbezüglichen politisch-sozialen Verantwortung bewusst ist.

---

<sup>25</sup> Vgl. *Leitlinien für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, S. 30f., 32–34, 37–39. Vgl. bereits die „Rechtlich-pastoralen Weisungen“ am Ende der Instruktion *Erga migrantes caritas Christi*.

<sup>26</sup> „Ehren- und hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter klagen nicht selten über mangelnde pastorale aber auch administrative kirchliche Unterstützung ihrer Arbeit mit Zuwanderern. Sie fühlen sich ‚auf verlorenem Posten‘ oder als ‚Einzelkämpfer‘. Vielfach sehen sie sich gezwungen, die ihnen notwendig erscheinende Unterstützung und Begleitung bei außerhalb der Kirche stehenden Gruppen zu suchen und zu finden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, die verschiedenen Dienste und, biblisch gesprochen, ‚die verschiedenen Gaben‘ – nicht zuletzt die, für Zuwanderer da zu sein – in den Gemeinden und in den Kirchen insgesamt aus den politischen Auseinandersetzungen herauszuhalten. Das heißt, es muß ein Klima der Toleranz und Übereinstimmung erhalten bzw. hergestellt werden, daß diese Aktivitäten integraler Bestandteil gemeindlicher, diakonischer und insgesamt kirchlicher Arbeit sind, die – wenn auch nicht von allen geliebt – zu leisten ist“ (Nr. 215).



### 3. Das Migrationsphänomen in christlichen Gemeinden – ein Prüfstein für den christlichen Universalitätsbegriff?

Auf der Basis der bisher entwickelten grundsätzlichen Erörterungen soll nun die herausgearbeitete Provokation in ihren konkreten sozialetischen Konsequenzen analysiert werden. In einer doppelten Perspektive geht es zum einen darum, welche Rückwirkungen die Sozialethik auf die Formulierung ihrer eigenen Prinzipien erkennt. Zum anderen wird der Frage nachzugehen sein, welche Forderungen sich umgekehrt seitens der Sozialethik an die praktische Realisierung ihrer Prinzipien in den konkreten kirchlichen Strukturen selbst ergeben.

#### 3.1 Konsequenzen für sozialetische Grundprinzipien

Die Christliche Sozialethik erkennt sich in ihrer auf W. KORFF, A. BAUMGARTNER und M. VOGT zurückgehenden Fundierung auf die Prinzipien der Personalität, Solidarität und Subsidiarität in dezidiert universalistischer Ausrichtung verpflichtet: das Personalitätsprinzip, in der biblischen Schöpfungsgeschichte begründet und mittels transzendentaler Reflexion auf seinen neuzeitlichen Begriff gebracht, gibt jenes menscheitsweite Kriterium vor, welches alle gruppenspezifischen Solidarisierungsbestrebungen, die diese Perspektive ausklammern, als sozialetisch nicht rechtfertigbar deklariert. Als solches kann es sowohl die neuzeitliche Vernunftrechtstradition in sich aufnehmen als sich auch konform mit naturrechtlichen Ansätzen präsentieren, was sich insbesondere in der Menschenrechtsdebatte von großem Vorteil erweist. In jedem der beiden Fälle suggeriert dieser Ansatz jedoch ein tendenziell statisches Menschenbild, weil durch einen abstrakt gefassten Egalitarismus der menschlichen „Würde“ die kulturell-dynamischen Tendenzen erst als zweiter Schritt in den Blick kommen<sup>27</sup>.

Die sozialetische Erkenntnis, dass das Phänomen der „Migration“ keine Ausnahme vom Normalfall des „statischen Menschen“ darstellt, schärft dagegen das Bewusstsein der Gleichberechtigung von statisch-universeller und dynamisch-kulturbestimmter Komponente bei der Betrachtung der invariablen Würde der menschlichen Person<sup>28</sup>. So betrachten die Sozialdokumente der Kir-

<sup>27</sup> Die Soziologie formuliert diesen Einwand folgendermaßen: „[U]niversalistische Gemeinschaften öffnen nicht nur den Weg für die Dynamik von Wandel, Steigerung und Fortschritt, sondern begünstigen auch die Abstraktion unter eigenlogischen Gesichtspunkten und damit die Abkoppelung autonomer Wertsphären“ (Bernhard GIESEN, Codes kollektiver Identität, in: Werner GEPHART / Bernhard WALDENFELS [Hgg.], Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt a. M. 1999, 13–43, hier 42).

<sup>28</sup> Vgl. Karl-Wilhelm MERKS, Migration als ethische Aufgabe. Zu den Möglichkeiten menschlicher Verantwortung angesichts komplexer Probleme, in: KLEBER (Hg.), Migration, 35–69, hier 44 f.; Franz-Martin SCHMÖLZ, Migration und Menschenwürde, in: ebd., 13–34, hier 26–29. Man kann diese beiden Aspekte auch mit der Soziologie als „egalitärer Diffe-

che die Migration nicht mehr als „Ausnahmefall“, sondern erkennen diese durch die Ernstnahme deren Beweggründe als eine zu einer sehr ortsstabilen Lebensform gleichberechtigte Realität an. Diese Anerkennung hat nun aber entscheidende Konsequenzen für das christliche Menschenbild, dem keine Statik vorgegeben ist, sondern sich auch kulturdynamisch realisieren kann<sup>29</sup>.

Gerade als Kritik der „abstrakten“ Betrachtung des Menschen durch allgemeine Prinzipien setzt der in der Christlichen Sozialethik des 20. Jahrhunderts durch A. F. UTZ neu profilierte Gemeinwohlbegriff bei der Erkenntnis an, dass der Mensch wesentliche Ziele seines Menschseins nur in konkreter, kulturell geprägter Gemeinschaftlichkeit erreichen kann. Menschliche „Würde“ sei immer schon „inkarnierte“, „inkulturierte“ Würde. Im neuzeitlichen Denken hat sich der Gemeinschaftsbegriff dann wesentlich mit dem Nationengedanken verbunden<sup>30</sup>. Auch hier vermag das Phänomen der Migration eine nötige Korrektur an damit implizierten begrifflichen Einseitigkeiten vorzubringen. Die Migranten zeigen, dass sich das Gemeinwohl nicht gruppen- oder nationenegoistisch definieren lässt<sup>31</sup>. In dieser Hinsicht verstärken sie die bereits seit einiger Zeit vorherrschenden Tendenzen zur Universalisierung des Gemeinwohlgedankens auf die Menschheit als solche<sup>32</sup>. Hier trifft es sich dann mit dem auf dem Personalitätsprinzip beruhenden umfassenden Solidaritätsgedanken.

Am konkreten Fall der Migration vermag somit die Sozialethik zu erkennen, dass auch sie der epistemologischen Schwierigkeit unterliegt, abstrakt schwer zu vereinbarende Begriffe dennoch so in Relation zu setzen, dass deren praktische Umsetzungen in größtmöglicher Weise gefördert und nicht behindert werden. Die Migration verweist das Zueinander von „Personalität“ und „Gemeinwohl“ dabei auf die Identitäts-Integrations-Problematik. Eine innerkirchlich-strukturenethische Analyse wird dabei an der historischen Erkenntnis ansetzen, dass das Christentum selbst es war, welches die Ausdifferenzierung von „Kultur“ und „Religion“ in Gang setzte. Dies gilt zuallererst für das Urchristentum selbst, welches das Christentum als völker- und kultu-

---

renzbegriff“ und „dynamischer Kulturbegriff“ fassen (vgl. Sabine HORNBERG, Europäische Gemeinschaft und multikulturelle Gesellschaft. Anspruch und Wirklichkeit europäischer Bildungspolitik und -praxis, Frankfurt a. M. 1999, 87).

<sup>29</sup> So resümiert Eder für die diesbezügliche Perspektive in *Rerum Novarum*: „Räumliche Mobilität ist in diesem Lebenskonzept eigentlich nicht vorgesehen und, wenn sie nicht zu verhindern ist, ein Übel“ (EDER, Katholische Soziallehre, 397).

<sup>30</sup> Vgl. noch *De pastoralis migratorum cura*, Nr. 8; vgl. auch EDER, Katholische Soziallehre, 401 f.

<sup>31</sup> „Die Migration zeigt uns die Grenzen des Nationalstaates auf“ (Georg STERZINSKY, In der Kirche ist niemand fremd – Die Stellung der Migranten innerhalb des Lebens der Kirche, in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausg. in dt. Sprache, 3.03.1995, 7–12, hier 7).

<sup>32</sup> Vgl. dessen Ausweitung v. a. durch *Pacem in terris*, 98, 131 f.; vgl. zur Gesamtentwicklung LESCH, Unterwegs zur interkulturellen Demokratie, 258.

renübergreifend begriff<sup>33</sup> und es damit auch immer in einer bestimmten Distanz zu kulturellen Ausdrucksformen betrachtete. Und für die abendländische Kulturgeschichte gilt einmal mehr, dass der neuzeitliche Säkularisierungsprozess als zumindest teilweise im christlichen Weltbild mit angelegt erkannt werden kann (diese These freilich wäre freilich erheblich zu differenzieren<sup>34</sup>). Denn bereits zuvor, am Beginn der Neuzeit, wurde der christliche Universalitätsgedanke gerade in der Ausbildung des natur- und völkerrechtlichen Denkens des beginnenden Kolonialismus des 16. und 17. Jahrhunderts als theologische Denkfigur profiliert<sup>35</sup>. Ein solcher, positiv verstandener, Universalismus wird nicht als die imperiale Universalisierung einer bestimmten kulturellen Perspektive, sondern als umfassende Freiheitsvision verstanden, wie sie wieder durch die Theologie des II. Vatikanums akzentuiert wurde, das Universalität nicht als Unterdrückung, sondern als Liebe begreift<sup>36</sup>.

Institutionell löste das II. Vatikanum diese Perspektive ekklesiologisch ein, indem es das Universalitäts-Partikularitätsproblem in der Perspektive von Gesamt- und Teilkirchen anging<sup>37</sup>. Dieser Systematik liegt noch die Vorstellung von kulturell voneinander getrennten Räumen und Regionen zugrunde, welche in einer hierarchisch-statischen Struktur miteinander vermittelt werden. Eine strukturenethische Betrachtung des Migrationsphänomens sprengt

<sup>33</sup> „Zeigt das Urchristentum nicht, wie viele in die Situation eingebettete Bekenntnisse und katechetische Unterweisungen notwendig waren, um in so vielen unterschiedlichen kulturellen Situationen das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus als dem Christus aufrechtzuerhalten?“ (David TRACY, Weltkirche – Weltkatechismus: das Problem der Eurozentrik, in: Conc(D) 25 [1989] 309–315, hier 310).

<sup>34</sup> Vgl. exemplarisch Richard RORTY, Kontingenz, Ironie und Solidarität, übers. v. Christa KRÜGER, Frankfurt a. M. 1989, 308–310; vgl. jedoch kritisch, im Hinblick auf die Migrationsthematik, Ursula APITZSCH, Die Bedeutung religiöser Tradition in Migrationsprozessen, in: Thomas SCHREIJÄCK (Hg.), Religionsdialog im Kulturwandel. Interkulturelle und interreligiöse Kommunikations- und Handlungskompetenzen auf dem Weg in die Weltgesellschaft, Münster u. a. 2003, 23–35.

<sup>35</sup> „So ist die *eine Menschheit* unzweifelhaft eine christliche Denkfigur – sie bestimmte sowohl die Lehren der Väter von der Universalität der Menschheit wie noch den Menschheitsgedanken des spanischen und des niederländischen Natur- und Völkerrechts im 16. und 17. Jahrhundert“ (Hans MAIER, Wie universal sind die Menschenrechte, Freiburg / Basel / Wien 1997, 75).

<sup>36</sup> In diesem Sinn formuliert Rahner: „Der Universalismus des einen Heilswillens Gottes gegenüber der ganzen Menschheit, der die letzte Einheit der Menschheit konstituiert, ist der tragende Grund aller partikulären Heils- und Religionsgeschichte“ (Karl RAHNER, Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 14 [1980], 382–404, hier 390). Vgl. in diesem Zusammenhang Wilhelm KORFF, Der sozioethische Paradigmenwechsel: Voraussetzungen und Konsequenzen, in: Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1 (1999), 212–225. Fundamentale Aussagen des II. Vatikanums finden sich in LG 13; OE 3; AG 8, 22.

<sup>37</sup> Vgl. in dieser Linie die Einheits-Vielheits-Systematik bei Joseph RATZINGER, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 213 f.

jedoch diesen Rahmen<sup>38</sup> und fordert ein neues dynamisches Institutionendenken, das im Moment der Vielfalt ein zur Einheit gleichberechtigtes Element erkennt. Die Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität weisen in diese Richtung.

Damit ist deutlich, dass das institutionelle Problem der Vereinbarung verschiedener Kulturen in derselben (Orts-)Kirche nicht theoretisch-abstrakt gelöst und mit Rechtsvorschriften handhabbar gemacht werden kann. An die Stelle solcher Ansätze muss mit entschiedener Konsequenz das Prinzip des Dialogs treten: „Integration ist nichts anderes als Dialog; es geht nicht um das einseitige Hineinwachsen in eine vorgegebene Ordnung. Jede Begegnung von unterschiedlichen Menschen verändert beide Seiten“<sup>39</sup>. Das Dialogprinzip fordert größere strukturelle Flexibilität (Subsidiarität) und vorbehaltlose Annahme des Anderen (Solidarität). Gerade der Dialog von unterschiedlich „inkulturierten“ Ausprägungen des Christentums vermag als heuristisches Prinzip zu dienen, eigene kulturelle Blickverengungen zu beseitigen. Große Bedeutung kommt dabei auch dem ökumenischen Dialog zu. So vermag gerade die protestantische Sozialethik den Blick dafür zu schärfen, dass die „Christliche Sozialethik mit der *Ethik der nachfolgenden Gemeinde* an[hebt], ohne allerdings den *universalen* Sinn der Begegnung Gottes mit den Menschen im kontingenten Dasein Jesu Christi einzuengen“<sup>40</sup>.

### 3.2 Konsequenzen für eine ethische Bewertung der Strukturen

Institutionelle Strukturen der Identitäts-Integrations-Vermittlung tragen das Risiko in sich, Universalität abstrakt zu fassen, womit sie sich den berechtigten Vorwurf zuziehen, sich kulturell „verarmend“ und damit, ethnisch gesehen, als „Zwangsmaßnahme“ auszuwirken<sup>41</sup>. Vor diesem Hintergrund fordert der Migrant als „locus theologicus“ ein neues Denken von Universalität,

<sup>38</sup> „So bahnbrechend die Blickrichtung des Konzils bis heute auch anzusehen ist, so unverbunden stehen doch ekklesiologische Überlegungen des Konzils neben kulturtheoretischen“ (Martin RIED, *Kirchliche Einheit und kulturelle Vielfalt. Zum Verhältnis von Kirche und Kultur*, ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil, Frankfurt a. M. 1993, 13).

<sup>39</sup> Brigitte PROKSCH, *Religiöse Identität und Migration*, in: *Ordensnachrichten* 45 (2006), Nr. 5, 3–22, hier 13. Vgl. bereits die Definition der „Integration“ durch JOHANNES PAUL II. zum Welttag der Migranten 2005 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/migration/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20041124\\_world-migration-day-2005\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_20041124_world-migration-day-2005_ge.html); 20.05.2007) als eines „Dialogs zwischen den Menschen unterschiedlicher Kulturen in einem Kontext des Pluralismus, der die bloße Toleranz übersteigt und zu Sympathie wird“ (Nr. 3).

<sup>40</sup> Christofer FREY, *Sozialethik aus dem Bekenntnis zum dreieinigen Gott*, in: *Diakonie* 8 (1984) 6–16, hier 12. Und er fährt fort: „Die Gemeinde wird sich so verhalten, daß alle Menschen ihre Orientierung als eine *Einladung zur Humanität* verstehen können“ (ebd.).

<sup>41</sup> Vgl. hinter diesem Argument die Dekonstruktion des „Gastfreundschaft“-Motivs bezüglich Zuwanderer seitens Jacques DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft*, übers. von Markus SEDLACZEK, hg. von Peter ENGELMANN, Wien 2001.



das „Integration“ nicht isoliert von „Identität“ und damit nicht abstrakt fasst, sondern als konkrete Vermittlung auf einer tragfähigen Basis – dem christlichen Glauben. In diesem Sinn sind natürlich Verständnis, Möglichkeiten und Grenzen von „Integration“ neu zu reflektieren, was gegenwärtig zu einer wesentlich differenzierteren Sicht dieses Konzeptes führt<sup>42</sup>. So stellen die *Leitlinien* der Deutschen Bischofskonferenz für die Migrantenseelsorge im Jahr 2003 ein „doppeltes“ Inkulturationsverständnis vor, welches in der Dialektik von „Inkulturation ‚unterwegs‘“ und „Zielinkulturation“ erstmals eine soziolethisch verwertbare Systematik anzeigt<sup>43</sup>. Ersterer Aspekt berücksichtigt die – dynamisch verstandene – Identität des Migranten in ihrer zeitlichen Entwicklung: es wird nicht mehr davon ausgegangen, dass dieser eine feststehende Identität „hat“, sondern dass diese im Laufe seines Aufenthaltes und erst Recht im Verlauf verschiedener Generationen verschiedenen Wandlungen unterliegt. In diesem Prozess ist ihm abverlangt, sich mit der Kultur und Sprache vor Ort auseinanderzusetzen und diese zu achten. Der zweite Aspekt thematisiert dagegen die „Identität“ der Ortskirche und deren Strukturen: auch diese steckt durch die Ankunft der Migranten in einem Inkulturationsprozess. Dazu muss sie aber ihre statischen Strukturen überwinden<sup>44</sup>.

Dies ist nicht zuletzt von der angedeuteten Problematik her gefordert, welche die nunmehr zweite und dritte Generation der Migranten aufwirft. Eine kirchliche Parallelstruktur wird diesem Phänomen in keiner Weise gerecht, stellt es doch die betreffende, in der Regel bereits fortschrittlich integrierte Person vor die Wahl zwischen den Extremen der „Ghettoisierung“ und der „vollkommenen Integration“. Auch hier wird wieder deutlich, wie das Migrationsproblem von einer pastoralen Frage (in der ersten Generation) zu

<sup>42</sup> „Für die Herausforderung einer modernen Migrantenseelsorge ist ein solches Inkulturationsprinzip nur begrenzt gültig. Daher legen die welt- wie ortskirchlichen Richtlinien für die Migrantenseelsorge nicht nur die klassische Inkulturation in die Herkunftskulturen der Migranten als Pastoralprinzip nahe. Ebenso gefordert ist die Inkulturation in die sich wandelnden Kulturen der Migranten (Inkulturation ‚unterwegs‘) und in die Ortskirche (Zielinkulturation). [...] Die Gestaltung lebendiger Katholizität setzt voraus, dass in den deutschen Gemeinden *und* in den fremdsprachigen Missionen die entsprechenden Rahmenbedingungen geschaffen werden, damit die Migranten ihre spezifische Identität leben können. Nicht nur die Migrantenseelsorger sollten Brückenbauer für Inkulturation und interkulturelle Verständigung sein, sondern auch die einheimischen Seelsorger. Die angestrebte Inkulturation in die Ortskirche ist nur möglich, wenn künftig statt einer ‚monokulturellen‘ eine ‚multikulturellen‘ Pastoral betrieben wird“ (Leitlinien, S. 25–27).

<sup>43</sup> Vgl. Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern. Leitlinien für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, 25–28; vgl. auch Mariano DELGADO, Migration als theologische Herausforderung, in: LS 5 (2001) 218–224, hier 221 f.

<sup>44</sup> „Was erwartet die Ortskirche von den Migranten? Dass sie sich restlos kirchlich assimilieren lassen, die leergewordenen Kirchenbänke füllen und sich in die Gesangsdisziplin des deutschen Katholizismus lautlos einordnen?“ (DELGADO, Migration, 222).

einer sozialetischen avanciert. Entsprechende Überlegungen müssen sich dabei dieser Extreme bewusst sein und sie zu vermeiden suchen.

Das spannungsvolle Zueinander von „Identität“ und „Integration“ findet seinen „locus theologicus“ im Begriff der „Inkulturation“ und damit in einer Praxis des Christentums, die von Anbeginn an dessen sozial-gesellschaftliche Erscheinungsform in der Geschichte charakterisiert. Insofern stößt die Migrantenproblematik das Christentum auf eines seiner ureigenen strukturellen Charakteristika. Gerade die multikulturelle Spätmoderne bietet diesbezüglich eine neue Herausforderung, welche die Kirche auch in ihren eigenen Strukturen kritisch reflektieren sollte<sup>45</sup>.

Diese strukturelle Anfrage der Migrationsproblematik stellt den Nachholbedarf der sozial-ekklesialen Strukturen deutlich vor Augen. Gleichzeitig erteilt er all jenen Stimmen eine Absage, welche Universalität als Überwindung von Partikularität begreifen<sup>46</sup>, und tritt dafür ein, Universalität als „Communio“ zu denken, die kulturelle Identität zunächst einmal als ein Gut begreift<sup>47</sup>. Ein bemerkenswertes Modell stellt diesbezüglich die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums vor, welches statt von unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen von verschiedenen „Stilen“ und „Riten“ spricht und die katholische Universalität darin erkennt, dass sie ausnahmslos keinen Stil „als ihren eigenen“ betrachtet<sup>48</sup>. Hier profiliert sich ein Begriff von „Universalismus“, der nicht das Gegenteil von Partikularismus und Vielfalt ist, sondern jenseits dieser Dualität steht. Dies deutet auf einen interkulturellen Kommunikationsraum und das Bedürfnis einer Ethik eines solchen Kommunikationsraumes hin<sup>49</sup>. Das Christentum sollte sich als die Chance eines realen Beitrages zum Auffinden eines solchen „Universalismus“ begreifen und dies auch und gera-

---

<sup>45</sup> Diesbezüglich dürfte gerade die „postmoderne“ Neuproblematisierung des Inkulturationsproblems auch wieder zur Neuakzentuierung der Synkretismus-Diskussion führen (vgl. hierzu Hermann Pius SILLER [Hg.], Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991; Anton QUACK, Theologische Durchblicke. Inkulturation und Synkretismus. Religionsethnologische Anmerkungen, in: ThG 36 [1993] 134–145).

<sup>46</sup> Vgl. Walter LESCH, Nationalismus und Unterdrückung von Minderheiten. Gibt es ein Recht auf ethnische Identität?, in: Conc(D) 29 (1993) 348–354, hier 352 f.

<sup>47</sup> So betont das gemeinsame Papier die „Tatsache, daß Glaubensvermittlung und Glaubenserfahrung zu den Lebensbereichen gehören, die stark von Kultur, Tradition, Sitte und Sprache geprägt sind“ („Und der Fremdling“, Nr. 224). Vgl. bereits die Erkenntnisse der *Außerordentlichen Bischofssynode* von 1985, welche im Schlusddokument die „Communio“-Ekklesiologie als „die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielheit“ bezeichnet (Schlußdokument der *Außerordentlichen Bischofssynode* 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, 14).

<sup>48</sup> Vgl. SC 123.

<sup>49</sup> Vgl. Albrecht GRÖZINGER, Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft, München 1992, 19, 31 f.

de heute anhand seiner eigenen Strukturen deutlich machen. Dann wird die multikulturelle Gesellschaft nicht als etwas zu „Ertragendes“, sondern als positive Herausforderung begriffen. Die christliche Sozialethik könnte so einen Beitrag zur öffentlichen Diskussion leisten, welcher über die Ansätze von „Zivilreligion“ (Lübbe) oder „Verfassungspatriotismus“ (Habermas)<sup>50</sup> hinausgeht. Dies vermag sie aber nur, wenn sie die gesellschaftliche Multikulturalität mit ihren Problemen als eigenes strukturelles Problem erkennt und positiv angeht, sich also selbst als „offene Gesellschaft“ und nicht als abgeschottete Gruppe versteht, auch wenn sich diese Tendenz durch zahlenmäßiges Schrumpfen und finanzielle Engpässe immer deutlicher nahelegt<sup>51</sup>. Nur so wird sie strukturell ihrem Auftrag gerecht, „Sakrament des Heiles“ bzw. „speculum iustitiae“<sup>52</sup> zu sein, und versucht, ihre Strukturen selbst in den Dienst ihrer Verkündigung zu stellen<sup>53</sup>. In dieser Hinsicht mag gerade die spätmoderne, multikulturelle Gesellschaft eine *Chance* zur Katholizität zu bieten<sup>54</sup>. Für manche ergibt sich dabei die radikale Alternative, ob die Kirche „sentimentale Volkstumspflege“ betreiben oder „lebendige, wahrhaft katholische Kirche“ sein will<sup>55</sup>. Vor diese Herausforderung gestellt, muss strukturell gewährleistet werden, dass die Erfahrung des christlichen Glaubens „nicht nur durch der jeweiligen Kultur eigentümliche Elemente Ausdruck findet, sondern zu einem Prinzip wird, das die Kultur beseelt, leitet und einigt,

<sup>50</sup> Vgl. Jürgen HABERMAS, Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Joseph RATZINGER / Jürgen HABERMAS, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg / Basel / Wien 2005, 15–37, hier 25.

<sup>51</sup> Rahner zieht daraus Konsequenz und Mahnung: „Sie [sc. die Kirche] muß auch *immerhalb* der Kirchenmauern selbst eine ‚offene Gesellschaft‘ bleiben, ja noch viel mehr werden; sie darf keine ‚negative Selektion‘ betreiben, indem sie aus der säkular-pluralistischen Welt – unreflex, aber wirksam – nur Menschen einer bestimmten gesellschaftlichen und kulturellen Prägung anzusprechen, zu erreichen und zu gewinnen sucht“ (Karl RAHNER, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 8 [1967], 637–666, hier 646).

<sup>52</sup> JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Mitglieder der Rota Romana vom 17.02.1979, Nr. 1 (vgl. [http://www.vatican.net/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19790217\\_roman-rotait.html](http://www.vatican.net/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/documents/hf_jp-ii_spe_19790217_roman-rotait.html); 20.05.2007).

<sup>53</sup> Rahner analysiert dies folgendermaßen: „Diese so konkret bedrängte, prozentual kleine Kirche ist trotzdem der ‚Vortrupp‘, das Sakrament des Heiles der *Welt*, nicht nur für sich“ (Karl RAHNER, Im Gespräch, Bd. 2: 1978–1982, hg. von Paul IMHOF und Hubert BIALLOWONS, München 1983, 18).

<sup>54</sup> Zur Multikulturalität als „Chance“ vgl. Karl Josef RIVINIUS, Die multikulturelle Gesellschaft in der gegenwärtigen Diskussion, in: MENSEN (Hg.), Multikulturelle Gesellschaft, 9–27, hier 20–22; Gesine SCHWAN, Anerkennung ethnisch-kultureller Vielfalt als Herausforderung europäischer Gesellschaften, in: Mariano DELGADO / Matthias LUTZ-BACHMANN (Hgg.), Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität, München 1995, 189–199, hier 198 f.

<sup>55</sup> Diese drastische Alternative wurde vor bereits 30 Jahren von José SÁNCHEZ, ehemals Delegat der spanischsprachigen Seelsorger in Deutschland, herausgestellt und ist zitiert bei DELGADO, Lebendige Katholizität, 598.

indem sie sie so umformt und neumacht, als ob eine neue Schöpfung hervor-gebracht würde“<sup>56</sup>. Christlicher Glaube soll mithin „universal“, nicht „uni-versalisierend“ verstanden werden<sup>57</sup>. In diesem Sinn muss „Pluralismus“ – positiv – „Pluriformität“ bedeuten, nicht – negativ – „administrative[r] Ar-tenschutz“<sup>58</sup>. Und nur als pluriforme Gemeinschaft vermag sie auch, der sich multikulturell verstehenden Gesellschaft wieder Identifikationsangebote und damit eine Anlaufstelle zu bieten<sup>59</sup>. Gerade in der Kritik traditionell-stati-scher und in der Forderung dynamischer Strukturen mutet eine am Migrati-onsphänomen inspirierte Sozialethik unweigerlich spätmodern an<sup>60</sup>.

Die Migration ist, wie im Rahmen der einleitenden Analysen angedeutet, eine aktuelle Herausforderung an das derzeitige europäische Zivilisations-modell. Als solche versetzt sie auch die kirchlichen Strukturen in eine „heil-same Unruhe“. Die Erkenntnis der sozialetischen Verantwortung der Kir-chen harrt noch der Einlösung in den ekklesialen Strukturen selbst. Diesbezüglich kann die aktuelle Herausforderung durchaus als sozialetishi-scher *kairos* verstanden werden.

#### 4. Schlussbemerkung

Mit der sozialetischen Reflexion der eigenen Strukturen angesichts der He-rausforderung der „Migration“ ist sich die katholische Kirche, die sich seit PAUL VI. als „Expertin in der Migration“ versteht, selbst zum Ernstfall ihrer Verkündigung geworden<sup>61</sup>. Dass sie dies nicht lediglich als besonderes „Cha-risma“, sondern als ureigenstes Charakteristikum wiederentdecken und gera-

<sup>56</sup> Pedro Arrupe, zit. in: Peter SCHINELLER, Inkulturation als Pilgerreise zur Katholizität, in: Conc(D) 25 (1989) 349–354, hier 349.

<sup>57</sup> Vgl. Robert J. SCHREITER, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, übers. von Norbert HINTERSTEINER und Martin RIED (= Theologie interkulturell, Bd. 9), Frankfurt a. M. 1997, 16.

<sup>58</sup> Jürgen HABERMAS, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Charles TAYLOR (Hg.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M. 1993, 147–196, hier 173.

<sup>59</sup> Vgl. zu dieser Herausforderung Markus VOGT, Methodische Reflexionen zur Kirche als ethischer Instanz in pluraler Gesellschaft, in: Gerhard BACHLEITNER / Wolfram WINGER (Hgg.), Moderne im Umbruch. Fragen nach einer zukunftsfähigen Ethik (= Studien zur theo-logischen Ethik, Bd. 98), Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 2003, 95–120, bes. 98–100.

<sup>60</sup> Wie auch insgesamt eine „Theologie der Migration“ viele Parallelen zu postmodernen Denkelementen aufweist, wie beispielsweise die Aufnahme der alttestamentlichen „noma-dische Existenzform“, wie sie sich ebenso in der postmodernen „A/theologie“ Mark C. TAY-LORS findet, der in diesem Begriff wiederum von DELEUZE inspiriert ist.

<sup>61</sup> Und Sterzinsky schließt seinen Migrationsvortrag: „Die Migranten sind *nicht nur* eine *pastorale* Herausforderung für die Kirche. Sie sind eine sicher so noch nie dagewesene Chan-ce für unsere Kirche, ihr *universales* Charisma nach innen und nach außen zur Entfaltung zu bringen“ (STERZINSKY, In der Kirche, 12; Herv. M. K.).



dezu zur „Expertin in der Humanität“<sup>62</sup> werden muss, ist eine Einsicht, die sich erst am Beginn des 3. Jahrtausends wieder breitenwirksam im Christentum durchzusetzen beginnt. Dazu ist vor allem auf struktureller Ebene ein „Tutorismus des Wagnisses“<sup>63</sup> nötig, welcher angesichts der Herausforderung, dass die Mehrzahl der Migranten mittlerweile keinesfalls mehr der christlichen Religion angehören, sich als umso dringlicher erweist. Vielleicht schärft jedoch gerade der umfassende interreligiöse Horizont, innerhalb dessen sich die Migrationsproblematik heute artikuliert, das Gespür und die Selbstverständlichkeit für christliche Gemeinden und Ortskirchen, Migration als sozialetische Herausforderung für die eigenen Strukturen zu begreifen. In dieser Hinsicht muss der Migrant als „Zeichen der Zeit“ und als „locus theologicus“ entdeckt und anerkannt werden.

<sup>62</sup> JOHANNES PAUL II., *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 7, 41.

<sup>63</sup> Zit. in: Johann Baptist METZ, *Einheit und Vielheit: Probleme und Perspektiven der Inkulturation*, in: *Conc(D)* 25 (1989) 337–342, hier 337.

## BESPRECHUNGEN

AHLERS, Reinhild / LAUKEMPER-ISERMANN, Beatrix / OEHMEN-VIEREGGE, Rosel (Hgg): Die Kirche von morgen. Kirchlicher Strukturwandel aus kanonistischer Perspektive. Professor Dr. Klaus Lüdicke zum 60. Geburtstag, Essen: Ludgerus Verlag 2003, 316 Seiten, geb., 13,00 €, ISBN 3-87497245-3.

Massiver Priestermangel, steigende Kirchenaustrittszahlen, zunehmende Finanzprobleme – das sind nur einige der Stichworte, die im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz nahezu alle (Erz-)Bistümer dazu zwingen, Pfarreien zusammenzulegen, neue Seelsorgeeinheiten und pastorale Räume zu schaffen sowie mehr denn je auf das ehrenamtliche Engagement von Laien und Ruhestandsgeistlichen zu vertrauen. Kurzum: die deutsche Partikularkirche befindet sich im Prozess eines grundlegenden Strukturwandels. Der vorliegende Sammelband nimmt zu diesem Strukturwandel aus kirchenrechtlicher und staatskirchenrechtlicher Perspektive Stellung. Das heißt für die Herausgeberinnen „einerseits danach zu fragen, in welchen Belangen und Phasen es *keiner* rechtlichen Regelungen bedarf, denn eine Verrechtlichung von Konzepten und Inhalten würde das dynamisch-experimentelle Element bei der Schaffung neuer bzw. bei der Modifizierung bestehender Strukturen behindern. Andererseits gilt es nach Bereichen zu fragen, die vor allem um der Rechtssicherheit willen – wenn es beispielsweise um die Beschreibung von Kompetenzen sowie um die Erteilung und Wahrnehmung von Zuständigkeiten geht – eine rechtliche Ausgestaltung erfordern, die sowohl auf der Grundlage des geltenden Universal- und Partikularrechts als auch durch eine flexible, zeit- und situationsgemäße Gesetzgebung auf partikularkirchlicher Ebene erfolgen kann“ (S. 1 f.).

Nach einem einleitenden Beitrag mit „methodische[n] Überlegungen“ zum Thema „Demokratie in der Kirche“ werden die weiteren Ausführungen den vier Kapiteln zugeordnet: die Ebene der Pfarrei und des Dekanates, die Ebene der Diözese, die Ebene der Orden, geistlichen Gemeinschaften und Vereine sowie die Ebene anderer Konfessionen und der Ökumene. Da die weitaus überwiegende Zahl der AutorInnen als Lehrbeauftragte am Institut für Kanonisches Recht der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster tätig ist, wird öfters auf die konkreten Verhältnisse im Bistum Münster Bezug genommen. Hier sind insbesondere die Beiträge von Reinhild Ahlers über die „Strukturerneuerung auf der Ebene der Pfarrei“ (S. 55–67) und von Beatrix Laukemper-Isermann über die „Gremien der seelsorglichen Mitverantwortung auf mittlerer und oberer Ebene des Bistums – Ein Beispiel für Neustrukturierungen“ (S. 177–193) zu nennen, die auch die Ergebnisse des Diözesanforums von Münster 1996/97 in ihren Analysen einbeziehen.

Insgesamt gesehen bieten die Beiträge in der Regel einen guten klassischen Ein- und Überblick in die gewählte Thematik, bleiben aber im Entwurf von Perspektiven für morgen zurückhaltend allgemein.

Sabine Demel, Regensburg

GRAULICH, Markus: Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft. Paderborn u.a.: Schöningh 2006, 438 Seiten, € 44,90, ISBN 13: 978-3-506-72924-8.

Gottlieb Söhngen (1892–1971) hat sich als Fundamentaltheologe um eine theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts bemüht, weil er darin ein Stück Fundamentaltheologie

sieht; er verfolgt damit das Anliegen, Fundamentaltheologen und Kirchenrechtler zu einem interdisziplinären Gespräch aufzufordern. Freilich hat Söhngen seine Überlegungen nur bruchstückhaft vorgetragen. Ohne Zweifel ist es aber lohnend seinen Ansatz fortzuentwickeln, womit das Ziel der vorliegenden Arbeit umschrieben ist, die von der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Mainz 2004 als Habilitationsschrift angenommen wurde. Einleitend stellt Markus Graulich fest: „In seiner Originalität steht der von Söhngen vertretene Ansatz relativ isoliert da und ist vielleicht auch deshalb bisher weder in der Theologie noch – von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, die sich aber auf kurze Erwähnungen beschränken – von der Kirchenrechtswissenschaft rezipiert“ (S. 12).

Im ersten Teil der Untersuchung (S. 15–152) wendet sich G. unmittelbar dem Ansatz von Söhngen zu und legt insbesondere die von diesem markierten fundamentalen Regionen oder Grundbereiche im Aufbau des Kirchenrechts dar, die freilich nicht voneinander getrennt werden dürfen, sondern sich gegenseitig durchdringen und ergänzen. Auszugehen ist vom „juristischen Bereich“, der die formale Struktur des Kirchenrechts umschreibt. Kirchenrecht ist demzufolge weltliches Recht; denn es bedient sich der juristischen Sprache, unterliegt der allgemeinen Rechtsidee und hat Teil an den allgemeinen Rechtsgrundsätzen, auch wenn es gegenüber dem weltlichen Recht als ein eigengeartetes Recht zu verstehen ist. Damit wird bereits hinübergeleitet zum „kanonistischen Bereich“, der die materiale Grundstruktur der Kirche betrifft. „Material gesehen hat es das Kirchenrecht zu tun mit der Kirche im dogmatischen Begriff und geht daher über den rein juristischen Bereich der formalen Richtigkeit hinaus, ohne daß es diesen Bereich außer Acht lassen könnte. Kirchenrecht schafft eine Ordnung nicht für irgendeine Gesellschaft, sondern für die Kirche, die als Gemeinschaft des neuen Volkes Gottes in der Welt lebt, und hat es daher mit Inhalten zu tun, die es nicht selber festlegt, sondern von der Dogmatik entgegennimmt“ (S. 150). Schließlich weist das Kirchenrecht über sich selbst hinaus auf einen „metakanonistischen Bereich“ hin, der zugleich auch als „metadogmatischer Bereich“ anzusprechen ist. Das Kirchenrecht kann (ebenso wenig wie die Dogmatik) das Heil nicht selbst verwirklichen oder vermitteln, hat in sich selbst keinen Heilssinn, aber es ist innerlich und wesentlich auf das Heilsgeschehen bezogen, dem es zu dienen hat.

Im zweiten Teil (S. 153–324) bietet G. einen umfassenden Überblick über die heutigen Versuche einer Begründung des Rechts in der Kirche, wobei die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils als Rahmenbedingung vorangestellt wird. Die unterschiedlichen Begründungsversuche werden eingeteilt in solche, die stärker auf einer theologischen, und solche, die stärker auf einer juristischen Basis, aufrufen. Allerdings wird man kritisch anmerken dürfen, dass ein Überblick über die unterschiedlichen Begründungsversuche schon häufig dargestellt wurde. Eine Straffung wäre hier notwendig gewesen, um konzentrierter der Frage nachzugehen, ob und inwieweit Gottlieb Söhngen die gegenwärtige Diskussion um eine Grundlegung des Kirchenrechts zu befruchten vermag.

Im dritten Teil (S. 325–411) zeigt G. Elemente einer fundamentalen Theologie des Kirchenrechts nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf und setzt sie in Beziehung zu den von Söhngen herausgearbeiteten Bereichen im Aufbau des Kirchenrechts. Dabei werden die Leitlinien zur Codexreform und die einschlägigen Konzilstexte analysiert, in denen ein gewandeltes Kirchenverständnis zum Ausdruck kommt. In diesem Zusammenhang setzt sich G. auch mit den Gründen auseinander, die es nach Söhngen rechtfertigen, Kirchenrecht als analoges Recht zu bezeichnen. Um die hiermit verbundenen Missverständnisse auszuschließen, die darauf hinaus laufen, Kirchenrecht primär als ein weltliches Recht zu begreifen oder es im Vergleich zum staatlichen Recht zu bestimmen, dürfte es allerdings sinnvoller sein, nicht von einem analogen, sondern von einem eigengearteten Recht zu sprechen. Außerdem dürfte es nicht überzeugen, wenn in der Arbeit Theologie und Kirchenrecht häufig einander gegenübergestellt werden, als ob das Kirchenrecht nicht selbst als eine theologische Disziplin zu bestimmen wäre. Insgesamt wird man aber G. zustimmen dürfen, wenn er abschließend

feststellt: „Gottlieb Söhngen kann der Kirchenrechtswissenschaft im Hinblick auf die theologische Begründung des Kirchenrechts einen Weg weisen, der zu einer Rechtskultur des Volkes Gottes einen Beitrag leistet“ (S. 411).

Peter Krämer, Trier

LEONHARD Clemens: *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*. Open Questions in Current Research (Studia Judaica 35). Berlin Walter de Gruyter 2006, XI u. 507 S., geb., € 118,00, ISBN 13: 978-3-11-018857-8.

Vorliegende Habilitationsstudie des in Münster lehrenden Liturgiewissenschaftlers Clemens Leonhard widmet sich einem zentralen Thema jüdischer und christlicher Liturgiegeschichte: dem jüdischen Pesachfest und den Ursprüngen des christlichen Osterfestes. L. knüpft an jüngere Forschungsbeiträge an, die die historische Valenz der zur Verfügung stehenden Quellen zunehmend kritisch sehen. Während noch die umfangreiche Arbeit von Karl Gerlach, *The Antenicene Pascha. A Rhetorical History*, Leuven 1998, ‚judaic roots‘ (7) (L. macht daraus ‚jewish roots‘ [11]) in den christlichen Liturgien erkennen will, kommt Israel J. Yuval, *The Haggadah of Passover and Easter*, in: *Tarbiz* 95 (1995/96), zu dem Ergebnis, dass die Kontakte zwischen den jüdischen und christlichen Liturgien erst auf späteren bis ins Mittelalter weisende Neubildungen einzelner Paradigmen in der jüdischen Liturgie beruhen. L. geht den Hauptquellen jüdischer und christlicher Tradition daher erneut nach.

In einem einleitenden Kapitel (1–14) skizziert L. kurz die Problemstellung und Methodologie der Arbeit und gibt einen Abriss über die bisherige Forschung zum Thema. Der Hauptteil bietet eine ausführliche Analyse der in Frage stehenden Texte jüdischer und christlicher Überlieferung. Die Schilderung des ägyptischen Pesach in Ex 12 steht zuerst auf dem Prüfstand (Kap. 2: *The Egyptian Pesach*, 15–72). Der Text und seine Rezeption zeigen, dass dem Pesachritual keinerlei Realität außerhalb des Tempelkultes zukommt. Ex 12 ist vielmehr eine allegorische Interpretation der Jerusalemer Tempelliturgie, die sich aus fiktiven urzeitlichen Ritualen zusammensetzt. Dies erklärt, warum Ex 12 als liturgischer Prätext in der jüdischen Überlieferung nach der Zerstörung des Tempels keine Bedeutung mehr besessen hat.

Die haggadische Überlieferung des Pesachrituals ist ein weiterer Traditionskomplex, dessen Bedeutung für die Rekonstruktion der jüdischen Pesachliturgie in neutestamentlicher Zeit und der Ursprünge der christlichen Eucharistiefeier in der bisherigen Forschung einen hohen Stellenwert einnahm (Kap. 3: *The Date of the Haggada*, 73–118). Auch hier ergeben die Textanalysen L.s eine differenzierte Position. Die Haggada stellt, wie schon der Wiener Judaist G. Stemberger 1987 nachweisen konnte, keine Literaturgattung zur Zeit des zweiten Tempels dar und ist nicht vor der amoräischen Zeit in Palästina entstanden. Es wäre daher ein Anachronismus, christliche Texte der ersten vier Jahrhunderte hinsichtlich mutmaßlicher Verbindungen zwischen Pesach- und Osterfest mit der Haggada zu vergleichen.

Ursprung und Geschichte des christlichen Osterfestes können gleichwohl nur in Verbindung mit dem jüdischen Pesachfest verstanden werden (Kap. 4: *Easter Sunday*, 119–316). Darauf weist vor allem der Osterfeststreit im 2. Jh. zwischen den Quartodezimanern, die Ostern am 14. Nisan, dem Tag des jüdischen Pesachs, begingen, und den Vertretern eines sonntäglichen Osterfestes. Das quartodezimanische Pascha beginnt als „an anti-Pesach that is synchronized with the Jewish celebration and consists basically of a mournful or earnest first part occurring at the time when the Jews celebrate a (Pesach) banquet“ (435). Das Paschafest ist damit Teil einer im 2. Jh. zu beobachtenden Entwicklung, die die christliche Identität mitunter in Abhebung von Jüdischem begründet. Das christliche Pascha ist schon nach den frühesten Zeugnissen mit dem Gedenken an Christi Passion verbunden, was im Laufe



der Zeit sehr betont wird, während der antijüdische Aspekt an Bedeutung verliert. Mit der wachsenden Bedeutung des Neuen Testaments wurden dessen Texte zur Basis für die Entwicklung der Osterliturgie. Die Zeitstruktur der Liturgie wurde dementsprechend von jüdischen Vorgaben abgekoppelt, was insbesondere die Festlegung der jährlichen Osterfeier auf einen Sonntag, den Tag der Auferstehung, beförderte (433), eine Entwicklung, die aber erst im 4. Jh. zum Abschluss gekommen ist. Die Lesungen der Ostervigil zu Beginn des 5. Jh.s gehen nicht auf vorgängige Entwicklungen zurück, sondern stellen eine vollständige Neubildung dar, sofern Feierelemente, die mit der Zeit auf den Karfreitag und die übrigen Tage der Heiligen Woche verteilt worden sind, durch neue theologische Paradigmen wie etwa den Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies in Gen 1–3 aufgefüllt wurden.

Die johanneische Datierung des Auferstehungsmorgens auf den 16. Nisan hat einige Forscher an einen Zusammenhang mit dem jüdischen Omer, der Darbringung der ersten Ernte am dritten Tag nach dem Pesach, denken lassen. Die Quellen lassen indes nur darauf schließen, dass dieser Zusammenhang von christlicher Seite zwar gesehen wurde, das Omeropfer die Entstehung des Ostersonntags aber nicht beeinflusst haben kann (158 f.). Ähnliches ergeben die Untersuchungen zu dem 364-Tage-Kalender von Qumran. Da dieser keineswegs, wie oft behauptet, auf eine Folge von biblischen Ereignissen und Festen hin ausgerichtet ist, hat er zur Ausformung der christlichen Liturgien nichts beigetragen.

Schließlich das christliche Pfingstfest: Auch dessen Genese ist vorrangig eine innerchristliche Entwicklung. Es knüpft nicht an das jüdische Wochenfest am 50. Tag nach dem Pesachfest an, sondern entsteht aus einer Erweiterung des Ostersonntags, als eine Periode von 50 Tagen, deren jeder den Charakter eines Ostersonntags hat (186 f.). Zurückzuweisen sind daher Versuche, die quartodezimanische Paschafeier als eine Art Scharnier zwischen einem Paschafasten und dem Freudenfest Pfingsten aufzufassen (430).

Zuletzt nimmt L. das palästinische Targum zu Ex 12,42 in den Blick, einen Kommentar zu der Bedeutung der Pesachnacht, der diese Nacht in eine Folge von vier Nächten aufzählert: die Schöpfungsnacht, die Nacht der Bindung Isaaks, die Nacht der Befreiung in Ägypten und die zukünftige Nacht des messianischen Heils (Kap. 5: *The Targum Expansion of the Four Nights*, 317–423). Trotz der Parallelen zur Struktur der christlichen Osternachtfeier lassen sich auch hier keine Einflüsse auf die christliche Liturgie nachweisen. Die Komposition der Targuminterpretation ist erst in nachamoräische Zeit zu datieren, die messianische Vision wahrscheinlich erst in die Zeit der islamischen Eroberung Palästinas.

In der Summe kommt L. zu dem Ergebnis, dass das christliche Osterfest eine enge Verbindung zum Alten Testament wahrte, die aber durchgehend ein ambivalentes Verhältnis zum Judentum zeigt (436). Ostern ist nicht ein Erbe des Judentums und auch kein Ersatz für das jüdische Pesachfest. In seiner zeitlichen Ansetzung, seiner rituellen Gestalt und theologischen Bedeutung ist es von der jüdischen Tradition fast völlig unabhängig.

Das Ergebnis ist zweifellos bemerkenswert, nicht nur, weil es auf den Studien eines Theologen beruht, der durch seine Ausbildung und seine Publikationen in kirchlicher Liturgiegeschichte und Judaistik bestens ausgewiesen ist. Auch wenn die meist sehr komplexe Überlieferungsgeschichte der untersuchten Quellen eine kontroverse Diskussion von L.s Thesen motiviert, ist anzuerkennen, dass der junge Gelehrte seinen Forschungen eine ‚hermeneutic of suspicion‘ (6) zugrunde legt, die mit ihrer kritischen, an der Hermeneutik und Methodik moderner Geschichtswissenschaft geschulten Quellenevaluation Maßstäbe setzt. L. hat zu der neueren liturgiewissenschaftlichen Debatte, wie sie z. B. der Tagungsband ‚Dialog oder Monolog?‘, hg. von A. Gerhards, H. H. Henrix (QD 208), Freiburg u. a. 2004<sup>4</sup> dokumentiert, einen wichtigen Beitrag geliefert.

Rainer Schwindt, Trier

RUTZ, Andreas: Bildung – Konfession – Geschlecht. Religiöse Frauengemeinschaften und die katholische Mädchenbildung im Rheinland (16.–18. Jh.). Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2006, 505 Seiten, geb., € 51,00, ISBN 978-3-8053-3589-8.

Nicht nur in der Kirchengeschichtsschreibung, sondern auch in der Bildungsforschung allgemein und der Erforschung der Schulgeschichte im Speziellen sind Studien unter geschlechtergeschichtlicher Perspektive nach wie vor keine Selbstverständlichkeit. Noch viel weniger alltäglich ist die Tatsache, dass ein Mann über ein „Frauthema“ arbeitet. Die hier zu besprechende Bonner Dissertation, am Lehrstuhl für Rheinische Landesgeschichte bei Manfred Groten erstellt, widerlegt das Klischee von der Frauengeschichtsschreibung als einer Forschung von Frauen über Frauen für Frauen eindeutig. Rutz kann mit Fug und Recht beanspruchen, ein Buch von allgemeinem Interesse geschrieben zu haben.

Er beschäftigt sich mit einem Spezialfall frühneuzeitlicher Bildungsgeschichte, den Mädchenschulen. Mit dieser lapidaren Feststellung ist ein erstes Ergebnis der Studie benannt: Spezielle Mädchenschulen waren die große Ausnahme und nicht der Regelfall. Ob die übrigen Schulen koedukativ waren, wie Rutz meint, oder ob sie im Wesentlichen Jungenschulen waren, das ist umstritten und wird auch in der vorliegenden Arbeit nicht abschließend geklärt, weil man wenigstens für das 16. und 17. Jh. oft schon froh sein kann, die Existenz einer Schule für einen bestimmten Ort überhaupt nachweisen zu können. Durch seine umfassende Archivrecherchen – das entsprechende Verzeichnis nennt nicht weniger als 27 ausgewertete Archive – hat der Verf. viele Belege zusammengetragen, die den Gang der Schulgeschichte genauer beleuchten. Sie zeigen einen nach Stadt und Land differenzierten Aufschwung bereits im 17. Jh., der sich im 18. Jh. ausweitete und in der zweiten Hälfte des Jhs. zu einer nahezu flächendeckenden Existenz von Schulen im Untersuchungsraum führte. Untersuchungsraum ist das nördliche Rheinland mit dem Kurfürstentum Köln, den Herzogtümern Jülich-Kleve-Berg, dem Stift Essen und den beiden Reichsstädten Aachen und Köln. Er umfasst mithin geistliche und weltliche Herrschaften, größere Territorien wie kleinere, die auch unterschiedliche konfessionelle Gegebenheiten aufwiesen. Diese sinnvolle Anlage lässt diese Studie auch zu einer sehr erwünschten Nagelprobe für das Konfessionalisierungsparadigma werden, das für die neuere Geschichtsschreibung zur Frühen Neuzeit so hohe Bedeutung erlangt hat.

Rutz gelangt diesbezüglich zu einer Reihe sehr bemerkenswerter Einsichten. Mädchenbildung war im 16. und 17. Jahrhundert nachweislich ein Instrument der Konfessionalisierung. Die untersuchten Territorialherren förderten die Gründung von Mädchenschulen durch Orden und religiöse Gemeinschaften ausdrücklich mit konfessionalisierender Absicht, während die großen Städte hier zurückhaltender waren, insbesondere gegenüber den Frauenorden, weil sie nicht noch mehr Gebäude und Kapitalien in die „tote Hand“ übergehen lassen wollten. Die Tatsache, dass mit den neuen Frauenorden (bes. Ursulinen, Englische Fräulein) und noch mehr mit den vielen sonstigen religiösen Frauengemeinschaften Personal für ein selbständiges Mädchenschulwesen zur Verfügung stand, begünstigte die Erfolgschancen. Ein zentrales Verdienst der Dissertation ist es, die Fokussierung auf die bekannten weibliche Schulorden überwunden und die große Bedeutung der Tertiärinnen und der semireligiösen Devotessengruppen, die den Jesuiten nahe standen (deshalb auch gerne „Jesuitinnen“ genannt), sehr eindrucksvoll herausgearbeitet zu haben. Gerade diese letzten Gruppen trugen das Mädchenschulwesen in den kleinen Stadtrechtsorten und auf dem flachen Land. Dieses Personal seinerseits verstand die Lehrtätigkeit als Beitrag, den katholischen Glauben zu schützen (gegen die „Häresien“) und zu intensivieren. Säkularisierungstendenzen im Bereich der Mädchenschulen kann Rutz im 18. Jh. ausmachen, insofern die Bedeutung weltlicher Lehrerinnen und weltlicher Schulen zunahm, ohne dass aber die geistlichen Schulen der religiösen Frauen von diesen abgelöst wurden. Der Ausbau des Schulwesens brachte hier einfach größere Differenzierungsmöglichkeiten mit sich. Selbst im Gefolge der katholischen

Aufklärung verschwanden sie nicht einfach, doch sorgten Nachwuchsmangel und schwindende Stiftungen aus der Bevölkerung für nachlassende Aktivitäten. Im Sinne einer bewusst katholischen Sozialisation wirkten die von den religiösen Frauen unterhaltenen Schulen in mehrfacher Weise. Religiöse Inhalte und Handlungen (Gebete; Besuch der Messe und Katechese) bestimmten den Schulalltag maßgeblich. Außerdem verkörperten die geistlichen Lehrerinnen einfach schon durch ihre bloße Existenz ein geschlechts- und konfessionsspezifisches katholisches Lebensmodell. Auf protestantischer Seite fehlte solches Personal bekanntlich und Rutz hebt als ein wichtiges Ergebnis hervor, dass es ein vergleichbares protestantisches Mädchenschulwesen in seinem Untersuchungsraum nicht gegeben habe. Stärken diese Ergebnisse die Konfessionalisierungsthese, so widerspricht Rutz dem „Klischee einer durch und durch konfessionalisierten Gesellschaft“ (S. 317) doch entschieden, denn einige nachweisbare Fälle, deuten stark darauf hin, dass an der Basis, d.h. bei den Eltern, ein ausschließlich oder vorrangiger konfessioneller Blick keineswegs immer vorhanden war, vielmehr gab es bei ihnen ganz pragmatische Überlegungen (Wer hat die besseren Schulen?). Diese konnten mit konfessionalisierenden Tendenzen der Obrigkeit in Konflikt geraten.

Rutz hat ein überaus ertragreiches Buch geschrieben, das durch seine breite Materialbasis glänzt und nicht wie so oft bei bloß normativen Quellen stehen bleibt. Er bleibt auch nicht bei einer Aneinanderreihung lokaler/regionaler Befunde stehen, vielmehr gelingt es Rutz nicht zuletzt dank einer umfassend ausgewerteten Literatur, diese Befunde im Sinne der vorgestellten Ergebnisse klug zu interpretieren und in weitere Kontexte einzuordnen. Sicher hätte man sich noch mehr Aufschlüsse über den ganz konkreten Schulalltag gewünscht. Was Rutz hierzu bietet, ist erfreulich, bezieht sich aber aufgrund der Quellenlage fast ausschließlich auf das späte 18. Jh. Einen Vorwurf kann man dem Verf. daraus nicht machen. Dass diese Dissertation den Förderpreis der Friedrich-Spee-Gesellschaft Trier erhalten hat, sei nicht unterschlagen.

Bernhard Schneider, Trier

WASSILOWSKY, Günther (Hg.): Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (Quaestiones disputatae 207). Freiburg: Herder Verlag 2004, 206 Seiten, kart., € 22,90, ISBN: 3-451-02207-9.

Das vierzigste Konzilsjubiläum markiert einen deutlichen Einschnitt in dessen Rezeption und Interpretation. Papst Benedikt XVI. betont stärker noch als sein Amtsvorgänger die Kontinuität des Konzils mit den ihm vorangegangenen Perioden der Kirchen- und Theologiegeschichte. Die Anerkennung des Römischen Messbuches von 1962 als „außerordentliche Form der Liturgie der Kirche“ im *Motu Proprio „Summorum Pontificum“* vom 7. Juli 2007 bestätigt diese Sichtweise nachhaltig und verankert sie zugleich in der liturgischen Praxis der katholischen Kirche. In dieser Situation ist ein Blick auf den vorliegenden Sammelband reizvoll, der auf eine Tagung im Oktober 2002 (genau vierzig Jahre nach der Eröffnung des Konzils) in Mainz zurückgeht.

Die abgedruckten Vorträge gliedern sich in zwei Gruppen. Die erste Gruppe analysiert die Situation der katholischen Kirche und Theologie in der Zeit vor dem Konzil. Wilhelm Damberg zeigt in dem Beitrag „Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil“ (S. 9–30), dass die Erosion der Kirchenbindung in weiten Kreisen in der unmittelbaren Nachkriegszeit einsetzte. Sie ist also keine Folge des Konzils, wurde durch dieses aber auch nicht gestoppt. Günther Wassilowsky befasst sich mit Karl Rahners Bewertung des Konzils („Karl Rahners gerechte Erwartungen an das Konzil [1959, 1962, 1965]“; S. 31–54). Theologisch bedeutsam und überaus informativ ist der Aufsatz von Peter Henrici: „Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie“ (S. 55–70). Henrici betrachtet den Glauben

an den alle Menschen umfassenden allgemeinen Heilswillen Gottes als das „Neueste am II. Vatikanum. Noch nie zuvor war der allgemeine Heilswille Gottes, der keinen Menschen ausschliesst (*sic!*), so sehr zum tragenden Gedanken kirchlicher Aussagen geworden wie hier“ (S. 66). Die mit dieser Pointierung verbundenen Probleme für die kirchliche Verkündigung und die Evangelisation waren den Konzilsvätern offensichtlich nicht hinreichend bewusst, wie die Entwicklungen in der Nachkonzilszeit sowie die Korrekturversuche des nachkonziliaren Lehramtes zeigten.

Die größere, zweite Gruppe von Aufsätzen befasst sich mit den Konzilstexten „vierzig Jahre nach der Eröffnung“ (S. 5). Kardinal Lehmann skizziert einige wesentliche Facetten einer „Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil“ (S. 71–89). Er wehrt sich gegen die weit verbreitete Auffassung, das Konzil sei ein „totaler Neubeginn“ gewesen. „Das Zweite Vatikanische Konzil steht zweifelsfrei in der Tradition aller bisherigen Konzilien. Dass auch neue Anstöße, wie z. B. aus der Ökumene, wirksam wurden, ist ebenso wenig zu bestreiten wie die Einwirkung pastoraler Erfahrungen“ (S. 79). Die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ betrachtet er als das „am meisten gelungene Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (S. 85). Der Aufsatz von Helmut Hoping nimmt die Liturgiekonstitution und die nachkonziliare Liturgiereform in den Blick („Die sichtbarste Frucht des Konzils“. Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie“; S. 90–115), wobei er beides sorgfältig voneinander unterscheidet. Die Konstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ betrachtet er als epochale Zäsur in der römischen Liturgie und als „Ende jener Klerusliturgie ..., der die Gläubigen wie stumme Zuschauer beiwohnten und die sie je länger je mehr nicht mehr verstehen konnten“ (S. 91). Offensichtlich ist Papst Benedikt XVI. in diesem Punkt grundsätzlich anderer Auffassung als Hoping, der seinerseits dem Konsens der nachkonziliaren Liturgiewissenschaft folgt. Der letzte Teil der Überlegungen Hopings befasst sich mit dem „Verhältnis von Einheit und Inkulturation der römischen Liturgie“ (S. 110). Peter Walter untersucht das seit „*Lumen gentium*“ strittige Verhältnis von Universal- und Ortskirche („Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche“; S. 116–136). In diesem Zusammenhang geht er ausführlich auf die Kontroverse zwischen den Kardinälen Ratzinger und Kasper ein, wobei seine Sympathie der Position des Letzteren gilt. Ratzinger wirft er eine „Marginalisierung des ortskirchlichen Elements“ vor (S. 128). Gunther Wenz thematisiert die „bleibende Bedeutung des Konzils für die Ökumene der Gegenwart“ (S. 137–153). Er analysiert sukzessive die Erklärung über die Religionsfreiheit, die Kirchenkonstitution sowie das Ökumenismusekret aus der Perspektive eines evangelischen Ökumenikers. Roman A. Siebenrock behandelt die Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilerklärung „*Nostra Aetate*““; S. 154–184). Mit großer Emphase betont er die durch die genannte Erklärung eröffneten Chancen für den interreligiösen Dialog. Es wird jedoch nicht hinreichend deutlich gemacht, dass der Text der Erklärung zugleich und in Übereinstimmung mit den anderen Konzilsdokumenten am christlichen Wahrheitsanspruch festhält. Am Schluss wagt der Verfasser folgende These: „Auf Dauer wird es auch nicht möglich sein, keine christliche Theologie Mohammeds auszuarbeiten oder die Erleuchtungserfahrung des Buddhismus theologisch unbestimmt zu lassen.“ (S. 183) Wie solche „Theologien“ im Einklang mit den Prinzipien der theologischen Erkenntnislehre formuliert werden können, verrät Siebenrock nicht. Hans-Joachim Sander konzentriert sich auf die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ („Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit“; S. 185–206). Er betrachtet „*Gaudium et spes*“ als die „zweite Kirchenkonstitution“ neben „*Lumen gentium*“, die erstere blicke auf die Kirche von außen, die letztere von innen (S. 187). Als theologischen Kerngedanken der Pastoralkonstitution bezeichnet Sander den „Willen zur Macht aus der Ohnmacht“ (S. 204).

Walter Andreas Euler, Trier



## Editorial

Dieses thematische Heft aus dem Gebiet der Praktischen Theologie greift in einigen Beiträgen Problemstellungen und Ergebnisse aus dem letztjährigen Themenheft (4/2007) auf, das unter der Frage stand: „Was leistet die Praktische Theologie für die Praxis?“ Wir nehmen erneut die dort eröffnete Reflexion zu den Angeboten auf, welche die praktisch-theologischen Fächer zu aktuellen kirchlich-pastoralen Entwicklungsaufgaben beisteuern: als „Wahrnehmungsbrille und Urteilshilfe, Reflexionsinstanz und Planungsinstrument für pastorale Strukturen und Seelsorge-Personal“, wie wir im Untertitel formulierten.

Klaus-Gerd EICH stellt die für die berufliche Ausbildung des gesamten kirchlich-pastoralen Personals wichtige Kategorie der „Schlüsselqualifikationen“ ins Zentrum seines Beitrags; er schildert zunächst die bildungspolitische „Karriere“ des Begriffs und ordnet seine Vorteile (Subjektorientierung statt reiner Zielfunktionalität beim „Qualifikations“-Begriff) ein in die langjährigen Suchbewegungen innerhalb der Berufseinführung im Trierer Bistum. Neben den allgemeinen, formalen Leistungen von Schlüsselkompetenzen werden besonders auch die inhaltlichen Verschränkungen deutlich, die sich in den unterschiedlichen Ausbildungswegen und ihren Fächerschwerpunkten (Religionspädagogik, Pastoraltheologie, Homiletik, Pastoralliturgik, Pastoralpsychologie) herausbilden. Der berufspädagogische und zugleich theologische Gehalt dieser Schlüsselkategorie wird auf diese Weise anschaulich und macht auch von daher die gemeinsam zu gestaltende Berufseinführung aller vier pastoralen Berufsgruppen erst recht plausibel.

Dem untrennbaren Zusammenhang von pastoraler Planung und praktisch-theologischem Denken, von Praxisbeobachtung und Handlungsorientierung geht ein Autorentrio (Esther BRAUN-KINNEN, Georg KÖHL, Gundo LAMES) nach und beschreibt – „zwischen legitimer Vielfalt und notwendiger Konsensbildung“ – praktisch wie theoretisch den Weg zur Entwicklung und Ausgestaltung eines Pastoralplans im Dekanat Bad Kreuznach. Integrierender Teil dieser Beschreibung ist die Reflexion der kompetenten Beratung des Prozesses auf seinen verschiedenen Ebenen und deren differenzierten Vernetzungen. Nur im Zusammenspiel mit einer praktisch-theologischen Fachperspektive ist dabei das leitende Selbstverständnis zu erheben und zu klären. Die Autoren belegen aus einer grundsätzlichen Perspektive, welche Bedeutung die Praktische Theologie bei der Entwicklung von Pastoralplänen beanspruchen kann und auch muss, sollen diese keine mechanisch-machtförmigen Prozesse werden. Solcherart unverzichtbare „Theorie-Praxis“ in der Pastoralplanarbeit kann, wie der Artikel „praxis-theoretisch“ zeigt, auch von einer systemtheoretisch angelegten Beobachtung profitieren.

Aus der religionspädagogischen Forschung geben Joachim THEIS und Carola FLECK einen spannenden Einblick in die Arbeit der „Projektgruppe Katechese“ im Bistum Trier (September 2005 – Juli 2007) und fassen prägnant deren Ergebnisse zusammen. An den in diesem Prozess erarbeiteten Leitlinien für die Eucharistiekatechese wird die gesamte seelsorglich-katechetische Praxis sich künftig zu orientieren haben, wenn die vorhandenen Erosionsprozesse sich nicht beschleunigen sollen. Nicht durch weltfremd-abstrakte „Ordnungs“-Entwürfe, sondern durch die sorgfältige Analyse in der Praxis erprobter Erstkommunion-Modelle wird es möglich, genuin praktisch-theologische Rückschlüsse zu ziehen und Leitlinien zu entwickeln. Diese sind als Orientierungshilfe gedacht, um das katechetische Handeln vor Ort eigenständig zu überprüfen, es weiter zu entwickeln oder auch zu korrigieren und zu optimieren. Ein besonderer Akzent muss darauf liegen, in der Eucharistiekatechese den Adressaten vergangene und gegenwärtige Glaubenserfahrungen zu erschließen und sie mit dem Leben von heute ins Gespräch zu bringen.

Den aktuellen kirchlichen Hintergrund, vor dem die aufgezeigten Bemühungen, Optionen und Leistungsangebote der Praktischen Theologie sich umso dringlicher abzeichnen, beleuchten abschließend Beobachtungen aus pastoraltheologisch-psychologischem Blickwinkel (Heribert WAHL). In Auswahl werden einige kirchenleitende Äußerungen und Maßnahmen der letzten Zeit benannt, um die unüberhörbaren Erfahrungen vieler, auch älterer und kirchenverbundener Christen besser zu verstehen, die zunehmend Enttäuschung, Ärger und auch Resignation verraten. Dahinter dürften tiefe, zum Teil auch tief unbewusste Ängste der Verantwortlichen stecken; sie stehen freilich in einem erschreckenden Kontrast zu programmatischen Schlüsseltexten des letzten Konzils wie etwa der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“: Kontrastiv spricht sie von einer tiefen „Freude und Hoffnung“, die uns Christen freilich vor allem dazu geschenkt sind, um der Trauer und Angst und dem Elend der Anderen aufzuhelfen.

Alle, die zu diesem Heft beitragen, nehmen die besondere Gelegenheit gerne wahr, unserem Lehrer, Kollegen und Freund Professor Dr. Heinz FEILZER, der im Januar 2008 seinen 80. Geburtstag feiern durfte, herzlich zu gratulieren und vielfältigen Dank abzustatten. Georg KÖHL zeichnet dazu einleitend ein Portrait von Heinz Feilzer, das sich mit den Intentionen, Arbeitsschwerpunkten und Wirkungen des geschätzten Pastoraltheologen und Seelsorgers konsequent, kongenial und wie selbstverständlich in den Grundduktus dieses Heftes einfügt, das ihm gewidmet sei.

*Heribert Wahl*

## Heinz Feilzer – Seelsorge-Lehrer und Seelsorger

*Zusammenfassung:* Aus Anlass des 80. Geburtstags (10.1.2008) von Prof. Dr. Heinz Feilzer wird sein Wirken als Pastoraltheologe und Seelsorger gewürdigt. Er hat sich um die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung der vier Seelsorgeberufe im Bistum Trier verdient gemacht sowie wichtige Impulse für die Entwicklung einer synodalen Kirche und einer lebensbezogenen Seelsorge eingebracht. Von den Aufgaben der Praktischen Theologie waren ihm die Beratungs- und Ausbildungsfunktion wichtig. Seit Jahren wirkt Heinz Feilzer als Seelsorger in Kernscheid.

*Abstract:* On the occasion of the 80th birthday of Prof. Dr. Heinz Feilzer his work as a pastoral theologian and priest is recognised. He contributed to the education, professional and advanced training of the four pastoral professions in the diocese of Trier. Heinz Feilzer promoted the idea of a „synodical“ church and the care of souls based on lived reality. He stressed the importance of counselling and training in practical theology. For many years, Heinz Feilzer has acted as parish priest for Kernscheid.

### 1. Seelsorger und Pastoraltheologe im Dienste des Bistums Trier

Professor Dr. Heinz Feilzer war nicht in allererster Linie der wissenschaftliche Theologe, der notwendige Grundlagenforschung zum Selbstverständnis der Praktischen Theologie betrieb. Seine berufliche Biografie als praktischer Seelsorger (Diözesanjugendseelsorger, Regionaldekan) war bestimmend für seine praktisch-theologische Arbeit im Bistum Trier und darüber hinaus. Er brachte seine pastoraltheologische Professionalität in die pastorale Planung und in die Entwicklung neuer pastoraler Strukturen ein<sup>1</sup> und arbeitete durch einen eigenen Entwurf mit an Perspektiven einer zukünftigen Pastoral<sup>2</sup> im Bistum Trier.

<sup>1</sup> Erstellung eines Pastoralplanes für die Gemeinde, in: *Diakonia* 6 (1975) 120–126. Strukturen der Seelsorge: Dekanate und Pfarreien, Pfarrverbände und Regionen, in: B. SCHNEIDER und M. PERSCH (Hg.), *Beharrung und Erneuerung* (Geschichte des Bistums Trier Bd. 5), Trier 2004, 104–132. Wie die heutigen Überlegungen zeigen, war Heinz Feilzer in der Frage eines Pastoralplanes seiner Zeit um 30 Jahre voraus.

<sup>2</sup> Christliche Mystik und die Gestalt des Glaubens heute, in: *Trierer Forum* 1996, 2–4. Leitoptionen für zukünftiges pastorales Handeln. Glaubensweitergabe durch erneuerte Gemeinden/Gemeinschaften, in: *Trierer Forum*, Heft 2 (1987) 31–36. Perspektiven zukünftiger Pastoral. Weg zu einem am Reich Gottes orientierten Gemeindeaufbau, in: *Trierer Forum*, Heft 1 (1987) 22–27. Weg aus der Knechtschaft in heiles und befreites Leben. Orientierung für eine neue Gemeindepastoral, in: *Trierer Forum*, Heft 4 (1987) 11–18. „Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000“ – Krise als Chance zum Aufbruch?, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 98 (1989) 242–261. Orientierungen zur Evangelisierung im Bistum Trier und anderswo, in: *Trierer Forum*, Heft 4, 1991, 9f.

Er setzte sich ein für eine synodal verfasste Kirche der „kritischen Zeitgenossenschaft“ und des „persönlichen Lebenszeugnisses“.<sup>3</sup> Von den pastoralen Handlungsfeldern liegen ihm neben Grundsatzfragen einer Pastoral mit Zukunft in einer „nachmodernen“ Gesellschaft<sup>4</sup> drei besonders am Herzen: die Jugendseelsorge<sup>5</sup>, die Ehe- und Familienpastoral<sup>6</sup> sowie die Kranken- und Sterbepastoral.<sup>7</sup>

Heinz Feilzer verfasste auch einzelne Beiträge zur Geschichte und zum Selbstverständnis der Pastoraltheologie heute.<sup>8</sup> Dabei war und blieb er bis

---

<sup>3</sup> „Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000“ – Krise als Chance zum Aufbruch?, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 98 (1989) 242–261. Was heißt, Kirche fordert zum Zeugnis auf?, in: *Trierer Forum*, Heft 1 (1990) 12 f. Plädoyer für eine synodal verfasste Kirche, in: *Trierer Forum* 1992, 7–8. H. FEILZER / A. DAUN, „Den Geist des Konzils lebendig halten“: „Paulinus“-Interview mit Professor Dr. Heinz Feilzer zu den Pfarrgemeinderatswahlen im November, in: *Paulinus*.129 (2003) Nr. 34 vom 24.08.2003, 5.

<sup>4</sup> Gesellschaftliche Veränderungen als Anfrage an unsere Seelsorgekonzepte, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101 (1992) 241–261. Kirche und Religion in säkularisierter Gesellschaft, in: *Christlicher Glaube und säkulares Denken*. Theologische Fakultät Trier (Hg.). Festschrift zum 50. Jahrestag der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät (1950–2000), Trier 2000, 245–262.

<sup>5</sup> Jugend in der mittelalterlichen Ständegesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der Generationen. (Wiener Beiträge für Theologie Band XXXVI), Wien 1971 (Dissertation). Jugend – Kirche – Welt nach dem Konzil. Stationen und Perspektiven, in: *Katechetische Blätter* 109 (1984) 186–190. Kirche und Jugend. Theologische und ekklesiologische Orientierungen und Perspektiven einer zukünftigen Jugendpastoral, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 99 (1990) 241–263. Jugendwallfahrten – Geschichtliche Erinnerungen und zeitgemäße Anstöße, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 103 (1994) 243–247. Jugendwallfahrten – Geschichtliche Erinnerungen und zeitgemäße Anstöße, in: E. Aretz; M. Embach; M. Persch; F. Ronig (Hg.), *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier 1995, 1019–1042. Jugendpastoral: Seelsorge an und mit jungen Menschen, in: B. Schneider und M. Persch (Hg.), *Beharrung und Erneuerung (Geschichte des Bistums Trier Bd. 5)*, Trier 2004, 414–443.

<sup>6</sup> Gestaltwandel von Ehe und Familie, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 82 (1973) 351–366. Die Gemeinde und ihre Dienste an Ehe und Familie, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 83 (1974) 98–109.

<sup>7</sup> Prinzip Hoffnung und christliche Gemeinde, in: *Unio apostolica* 25 (1984) 3–9. Krankheitszeichen heute und die Suche nach dem heilenden Gott. Situative und biblische Reflexionen – pastoraltheologische Perspektiven, in: H. FEILZER / A. HEINZ / W. LENTZEN-DEIS (Hg.), *Der menschenfreundliche Gott. Zugänge – Anfragen – Folgerungen*. Alfons Thome zum 75. Geburtstag, Trier 1990, 126–144. Heilung, Heilungen. V. Praktisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Hg.: W. KASPER, 3. Aufl., Bd. 4, Freiburg u. a. 1995, Sp. 1361. Pastorale Begleitung bei Sterben und Tod. Anregungen für eine christliche Sterbekultur, in: H.-G. ANGEL / J. REITER / H.-G. WIRTZ (Hg.), *Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart*. Helmut Weber zum 65. Geburtstag, Trier, 1995, 329–342. Seelsorgerische und liturgische Begleitung bei Sterben und Tod, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 105 (1996) 241–249.

<sup>8</sup> Wie praktisch ist „Praktische Theologie“? Zum wissenschaftlichen Kongress: Praktische Theologie 1774–1974, in: *Diakonia* 5 (1974) 130–132. Pastoraltheologie – die Anfänge als Universitätsdisziplin in Trier und der Brückenschlag zum Heute, in: *Trierer Theologi-*



heute Seelsorger, der in Begegnungen und Beziehungen den jeweiligen Gesprächspartnern Wertschätzung entgegenbringt, verwurzelt in der Tradition (Bewahrung und Erneuerung) der deutschen Kirche, vor allem in der Ortskirche von Trier, orientiert an dem kommunikativen Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils (Volk Gottes, Leib Christi), die Sendung der Kirche in die Welt und den gesamten Kosmos im Blick sowie wissend um seine persönliche Verantwortung, aber auch um die eigene Begrenztheit und Vorläufigkeit allen menschlichen Handelns in der Seelsorge. Wie sehr Heinz Feilzer als Seelsorger geschätzt wird, zeigen die Geburtstagswünsche aus Kernscheid:

SUO PASTORI MAXIMAS GRATIAS SALUTEMQUE PERENNEM CIVES  
CERNSCHEIDENSES[ Heinz Feilzer zum 80. Geburtstag.<sup>9</sup>

## 2. Seelsorge-Lehrer und „Doktor-Vater“

Aufgabe der Praktischen Theologie ist die Analyse, kritische Beurteilung und Weiterentwicklung der (kirchlichen) christlichen Praxis im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext sowohl aus theologischer Perspektive – hier sind die Philosophie und die zuständigen theologischen Fachdisziplinen gefragt – sowie aus der Perspektive der mit dem jeweiligen Gegenstand befassten Human-, Geistes-, Sozial-, Wirtschafts- oder Naturwissenschaften.

In kollegialer Zusammenarbeit mit Praktikern ist es auch Aufgabe der Praktischen Theologie durch Ausbildung und Beratung Handlungsorientierungen für die Praxis zu entwickeln und durch Aktionen, Befragungen, Analysen und Projekte zu überprüfen und weiter zu entwickeln.

Die beiden letztgenannten Aufgaben der Praktischen Theologie hat Heinz Feilzer besonders ernst genommen: die Ausbildung von angehenden Seelsorgerinnen und Seelsorgern sowie die Fortbildung und Beratung von Priestern in der Seelsorgepraxis. Die pastoraltheologischen Seminare im Studium hatten bereits in den 1970er Jahren neben der inhaltlichen eine didaktische Struktur. Praxis wurde über Hospitationen, Exkursionen und Gäste in die Seminarsitzungen eingetragen und dort praktisch-theologisch reflektiert. Neben der Wissensvermittlung spielte auch die „Lern-Biographie“ der Studie-

sche Zeitschrift 93 (1984) 181–192. Das „Pastor bonus“-Motiv in Kirche und Pastoraltheologie. Geschichtliche Erinnerungen – Gegenwärtige Perspektiven, in: Trierer Theologische Zeitschrift 100 (1991) 243–259.

<sup>9</sup> „Allerherzlichsten Dank sagen und ein über viele Jahre weiterwährendes Wohlergehen wünschen ihrem Hirten und Seelsorger die Kernscheider Bürgerinnen und Bürger. Im Anschluss an den morgigen Gottesdienst laden die Repräsentanten des kirchlichen Lebens und der Civilgemeinde von Kernscheid zu Ehren von Herrn Prof. Dr. Feilzer zu einer kleinen Geburtstagsfeier bei Brot und Wein auf den Kirchvorplatz ein.“ cms.trier.de/stadttrier/Integrale?SID=CRAWLER&MODULE=Frontend.Media&ACTION=ViewMediaObject&M.

renden<sup>10</sup> eine wichtige Rolle. Die Seminarveranstaltungen waren kommunikativ, methodisch abwechslungsreich und anregend gestaltet.

Dies war und ist umso wichtiger, als Theologie leider auch heute noch zu den geisteswissenschaftlichen Fächern gehört, die – trotz verschiedener hochschuldidaktischer Bemühungen<sup>11</sup> – auf Vorlesungen (de facto oft im strengen Sinne ohne jede Veranschaulichung) als Hauptform des Lehrens und Lernens setzen.

Der „Glaube kommt zwar vom Hören“, allerdings nicht vom Zuhören in Vorlesungen. Die Erkenntnisse der Lernpsychologie, wie wenig durch Zuhören allein vom menschlichen Gedächtnis gespeichert wird, werden weithin ignoriert. Ganz abgesehen davon, dass es in der Theologie um lebensbedeutsames Wissen geht, das auf Kommunikation, menschliche Begegnungen und Zeugnis angewiesen ist, wenn es bei den Studierenden existentielle Auseinandersetzungen anregen will. Monologische Wissensvermittlung fördert rezeptives Lernverhalten, notwendige existentielle und kritische Lernprozesse sowie selbstorganisiertes Lernen bleiben auf der Strecke.<sup>12</sup>

40 Jahre später fordert die „Rahmenordnung für die Priesterbildung“ (ROPB 78) immer noch: „Die Theologie muss sich öffnen für die Fragen des Lebens. Dabei wird sich immer neu die Aufgabe stellen, Fragen, die sich aus dem lebendigen Austausch von Theorie und Praxis ergeben, unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Theologie zu sehen und zu bewältigen.“ Dieser Forderung entsprachen die von Heinz Feilzer und den jeweiligen Assistenten gestalteten Seminare weitgehend.

Ein Schwerpunkt seiner Tätigkeit als pastoraltheologischer Lehrer war die Berufseinführung der pastoralen Berufe. Unterstützt von dem jeweiligen Assistenten und in Zusammenarbeit mit dem für die Pastoral- und Gemeindeferenten/innen zuständigen Studienleiter für Pastoraltheologie und dessen

---

<sup>10</sup> Biographie – (Religion) Glaube. Grundlegende Perspektiven (zusammen mit E. SCHNECK), in: Trierer Theologische Zeitschrift 97 (1988) 253–261.

<sup>11</sup> G. FEIGE, „Theologie lehren lernen“ – Die hochschuldidaktische Weiterbildung für angehende Theologieprofessorinnen und -professoren in Benediktbeuern, in: G. KÖHL (Hg.): Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 197–199. B. J. HILBERATH, Auch Hochschullehre will gelernt sein! In: ebd. 407–411. J. WILDT: Lehrkompetenz – blinder Fleck der Hochschulreform? Reflexion vor dem Hintergrund von Erfahrungen aus der hochschuldidaktischen Weiterbildung in der Theologie, in: ebd., 494–503. M. L. AIGNER, Hochschuldidaktik, Qualitätsentwicklung, Weiterbildung und mehr – Zu einigen neueren Veröffentlichungen, in: PThI 25(2005) 96–104.

<sup>12</sup> Im Studium werden oft theologische Wissensbestände unter rein historischer oder systematischer Perspektive angehäuft und eine spätere Verknüpfung mit Fragestellungen, Problemen und Aufgaben der Gegenwart gelingt nicht mehr. „Es droht die Ausbildung eines zur Ausübung des Pfarramtes (oder anderer Seelsorgeberufe) nicht befähigenden historisch (oder systematisch) orientierten Theologieverständnisses, das zu keiner Identität im existentiellen Sinne führt.“ (C. GRETHLEIN, Religionspädagogik im Pfarramtsstudium, in: PrTh 33 (1998) 224–231: 225)

Mitarbeitern/innen arbeitete er sowohl konzeptionell<sup>13</sup> als auch im operativen Kursgeschehen über Jahre verantwortlich an einer zielgerichteten, aufgabenbezogenen und an Schlüsselqualifikationen orientierten Berufseinführung für Seelsorger/innen in Zusammenarbeit mit den übrigen praktisch-theologischen Fachdozenten und den Ausbildungsleitungen der Berufseinführungen.<sup>14</sup> Das heute vorliegende Konzept<sup>15</sup>, in das sich sein Nachfolger, Professor Dr. Heribert Wahl, eingeklinkt hat und zu dessen Weiterentwicklung er und seine Assistenten beigetragen haben<sup>16</sup>, hat über das Bistum Trier hinaus Anerkennung gefunden.<sup>17</sup>

Karl Rahner hat zu Recht die Notwendigkeit des Praxisbezugs allen Theologietreibens herausgestellt. „Für Rahner muss Theologie als Wissenschaft von sich weg weisen in eine christliche Tat, die Leben ist und nicht bloße Konsequenz theologischer Theorie.“<sup>18</sup> Heinz Feilzer hat in seinem theologischen

---

<sup>13</sup> Der Pastoralkurs im Bistum Trier. Exemplarische Darstellung des Lernangebotes im Fach Pastoraltheologie (zusammen mit J. BORMANN), in: PThI 6 (1986) 235–250.

<sup>14</sup> S. STUTZ, Handlungsorientierung in der Berufseinführung der pastoralen Berufe im Bistum Trier – Eine pastoralgeschichtliche Skizze, in: G. KÖHL (Hg.): Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 482–493.

<sup>15</sup> Vgl. G. KÖHL, Lern-Ort Praxis, Münster 2003. DERS., Praxis als Lernort von Seelsorge und Kann Seelsorge gelernt werden?, in: PThI 20(2000) 56–58 und 130–143.

<sup>16</sup> Mitherausgeber und Mitautor des Leitartikels von G. KÖHL, Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006 sowie Mitarbeit an der CD-ROM. Vgl. auch H. WAHL, Ein Vorschlag zur „Entwicklung pastoraler Identität und Kompetenz“ (EPIK): Personal-professionell-spirituelle Selbsterfahrungs-Gruppen für (priesterliche) Seelsorger, in: G. KÖHL (Hg.): Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 309–316. H. WAHL, Vom Lernen (in) der Seelsorge. Kirche als „lernende Organisation“, in: F. WEBER / T. BÖHM / A. FINDL-LUDSCHER / H. FINDL (Hg.), Im Glauben Mensch werden. Impulse für eine Pastoral, die zur Welt kommt (FS Hermann M. Stenger zum 80. Geb. – Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik VII), Münster 2000, 112–123.

<sup>17</sup> „Will man den öfters als Praxisschock apostrophierten Übergang vom Studium zum Beruf qualifiziert gestalten, dann ist nach einem Weg zu suchen, der einen theorielosen Pragmatismus ebenso vermeidet wie ein realitätsfernes Theoriekorsett. Ein differenziertes Lernkonzept ist schon seit Jahren im Bistum Trier (und in Anlehnung an die Trierer Konzeption in weiteren Bistümern) in Erprobung. Ohne Übertreibung kann gesagt werden, dass es im deutschsprachigen Raum Modellcharakter hat. (L. Karrer, Geleitwort, in: Georg Köhl, Lern-Ort Praxis, Münster 2003, 13–15: 13). „Abgesehen davon, dass die Arbeit ein gediegenes Konzept für die (Aus-)Bildung in der Berufseinführungsphase für pastorale Laienberufe vorlegt und damit dankenswerterweise ein Desiderat in der theologischen Berufs(aus)bildung aufgearbeitet worden ist, dürfte deutlich geworden sein, dass sie dabei eine Reihe von Themenkreisen anspricht (und von der von ihr zu bearbeitenden Materie her ansprechen muss), die weit über die engere Thematik hinaus für die Praktische Theologie relevant und interessant sind. ... Die hier entwickelte spezielle Didaktik ist für die gesamte theologische Ausbildung modellhaft.“ N. METTE, Rezension zu G. Köhl, Lern-Ort Praxis, Münster 2003, in: Internationale Zeitschrift für Praktische Theologie 8 (2004) 326 f.: 327.

<sup>18</sup> M. BOLLIG, Impulse aus der Theologie Karl Rahners für die Praxis kirchlichen Handelns, in: G. KÖHL (Hg.): Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 504–512: 507.

Arbeiten diese Forderung weitgehend eingelöst. Auch in den Dissertationshemen seiner Schülerin und seiner Schüler zeigt sich dieser Praxisbezug sowie sein Kirchen- und Seelsorgeverständnis:

- 30.06.1979 RAJSP ALEKSANDER, Lenart / Slowenien / Jugoslawien: „Reintegration des priesterlichen Leitungsamtes in die Kirche als priesterliches Volk Gottes. Eine pastoral orientierte Analyse der postkonziliaren Diskussion“, veröffentlicht unter dem Titel: *Priester und Laien. Ein neues Verständnis*, Düsseldorf, 1982
- 29.06.1985 BORMANN JOSEF, Trier: „Elemente einer Handlungstheorie der Beratung der kirchlichen Organisation Pfarrverband. Entwickelt und dargestellt am Beispiel der Beratung des Pfarrverbandes Saarbrücken II“, veröffentlicht unter dem Titel: *Elemente einer Handlungstheorie der Beratung der kirchlichen Organisation Pfarrverband. Entwickelt und dargestellt am Beispiel der Beratung des Pfarrverbandes Saarbrücken II*, St. Ottilien, 1986
- 24.01.1987 KÖHL GEORG, Trier: „Der Beruf des Pastoralreferenten in den Ortskirchen der Bundesrepublik Deutschland. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf“, veröffentlicht unter dem Titel: *Der Beruf des Pastoralreferenten. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf*, Freiburg/Schweiz, 1987
- 17.12.1988 GROSS HERMANN JOSEF, Trier: „Fort- und Weiterbildung von Seelsorgern. Ein praktisch-theologischer Beitrag“, veröffentlicht unter dem Titel: *Fort- und Weiterbildung von Seelsorgern. Ein Entwurf aus der Sicht der praktischen Theologie*, Würzburg, 1989
- 30.06.1990 SCHNECK ERNST, Trier: „Die Entstehung der Pastoraltheologie in Trier zur Zeit der Aufklärung. Eine pastoralhistorische Untersuchung“, veröffentlicht unter dem Titel: *Die echte Praxis beibringen. Peter Conrad (1745–1816) und die Entstehung der Pastoraltheologie an der alten Trierer Universität*, Trier, 1991
- 30.10.1993 WOLLBOLD ANDREAS, Arenrath: „Das Kaleidoskop. Grundlegung einer mystagogischen Biographie und Modell der Lebensgeschichte der hl. Therese von Lisieux“, veröffentlicht unter dem Titel: *Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie*, Würzburg, 1994
- 30.10.1993 BÜHLER MARIANNE, Wittlich: „Frauen im ‚Ehrenamt‘. Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Mitarbeit von Frauen in einer veränderten Kirche“, veröffentlicht unter dem Titel: *Frauen – Kirche – Ehrenamt. Entwicklungen und Perspektiven*, Düsseldorf 1995.



### 3. Das pastoraltheologische Vermächtnis von Heinz Feilzer als „Doktorvater“ aus Sicht seiner Schülerin und seiner Schüler<sup>19</sup>

1) Das Festmotto „Fröhliche Menschen und guter Wein sollen immer beisammen sein“ und die von Christa Mettlach und Heinz Feilzer im Juli 2007 gegründete Stiftung „Kinder in Not – Hilfsnetzwerk für benachteiligte Kinder bei uns und in Bolivien“ sowie langjährige persönliche Erfahrungen zeigen: Für Heinz Feilzer als Praktischen Theologen, für den es immer auch um die Wirkungen kirchlichen und pastoralen Handelns geht, sind Koinonia (solidarische Gemeinschaft) und Diakonia (Option für die Benachteiligten) *die* Glaubwürdigkeitskriterien für die explizite Verkündigung der christlichen Botschaft (Martyria) und der gottesdienstlichen Feiern (Liturgia).

Seelsorge als Begegnungs- und Beziehungsgeschehen ist am Leben der Menschen zu orientieren, d.h. sie muss aufmerksam sein für die konkreten Lebenssituationen, damit „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ auch „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1) werden können („wahrnehmende Kirche“). Leben und Tod werden somit die zentralen Ansatzpunkte für Seelsorge. Die Vergegenwärtigung von und die Danksagung für Jesu Leben, Tod und Auferstehung in der Eucharistiefeier können nicht folgenlos bleiben. Sie fordern heraus zur Wahrnehmung und Anklage ungerechter und unmenschlicher Verhältnisse und Strukturen, zur persönlichen Umkehr und zum Mitwirken an einer menschwürdigeren Gesellschaft.

2) Was Heinz Feilzer uns vorgelebt hat, war der in einer vor allem Kommerz orientierten Gesellschaft und einer teilweise fast neurotisch um Machtverlust trauernden Kirche mit entsprechender „Jammerpastoral“ oder „trotzigem Neo-Triumphalismus“ für die Seelsorge der Zukunft zentrale Auftrag „Kooperation statt Konkurrenz“.

Ähnlich formulierte 1972 der ehemalige Trierer Regens Anton Arens – ein Mit-Streiter von Heinz Feilzer – „Seelsorge wird es in Zukunft nur noch kooperativ geben oder gar nicht mehr.“ Seelsorge wird hier auch verstanden als Sorge für das Ganze, eine zentrale Leitungsaufgabe, die „unser pastoraltheologischer Chef“ bereitwillig wahrgenommen hat. Heinz hat uns zur Kooperation zwischen Laien und Priestern, Haupt- und Ehrenamtlichen angehalten und immer wieder in sein und Christas gastfreundliches Haus zum kollegialen Austausch eingeladen.

3) Eine wichtige „Mitgift“ für uns als Praktische Theologen/innen ist die Bedeutung der Praxis für die Praktische Theologie und die Seelsorge in Heinz Feilzers praktisch-theologischem Werk.

---

<sup>19</sup> Aus einer Ansprache des Verfassers anlässlich der Feier des 80. Geburtstags im Robert-Schumann-Haus am 12. Januar 2008.

Im Zusammenhang mit systematisch-theologischen Überlegungen zur Zuordnung synodaler und hierarchischer Strukturelemente in der katholischen Kirche stellt der Innsbrucker Dogmatiker Roman Siebenrock zusammenfassend fest: „Wie diese Balance aber konkret gefunden werden kann, ist aus systematischen Überlegungen nicht abzuleiten. Stets hat die Praxis ihre eigene Dignität.“<sup>20</sup> Durch Gäste aus der Seelsorge-Praxis in Vorlesungen, Seminaren und in der Berufseinführung oder durch Besuche vor Ort verdeutlichte Heinz Feilzer, dass das Kapital der Praktischen Theologen die Praxis der Praktiker/innen ist. Praxis und Theorie sind für die Praktische Theologie gleichwertige Orte der Wahrheitsfindung. Pastorale Planung, wie die von der Bistumsleitung eingeforderten Pastoralpläne in Pfarreien(gemeinschaften) und Dekanaten, vollzieht sich im dynamischen Zusammenspiel von Theorie (Theologie-, Kirchen- und Seelsorgeverständnis) und Praxis (Situationsanalysen, Projekte, Evaluationen) in immer wieder neuen Prozessen.

4) Eine vierte und für heute letzte hier benannte Hinterlassenschaft Heinz Feilzers an seine Schüler war die berechtigte Mahnung, bei dem ohne Zweifel notwendigen partnerschaftlichen Dialog mit den anderen Wissenschaften die Stärken der eigenen Profession, der Theologie zu entdecken und zur Geltung zu bringen.

Die Philosophie und „ihre Kinder“, die Sozial- und Humanwissenschaften, die Wirtschafts- und Naturwissenschaften sind je nach Fragestellung und Fächergruppe Gesprächspartner bei der Wahrnehmung, Analyse und Interpretation von Situationen, Sachverhalten und Ereignissen. Dabei sind diese Wissenschaften nicht als „Fremdprophetien“ fast ehrfurchtsvoll zu betrachten und ihre Erkenntnisse und Deutungen ungeprüft zu übernehmen; die Theologie hat diese Wissensbestände und die entsprechenden Theoriegrundlagen kritisch zu befragen, inwieweit sie mit christlichem Menschenbild und Weltverständnis zu vereinbaren sind. Umgekehrt kann die Theologie im Gespräch mit den anderen Wissenschaften die Stärke und Unverzichtbarkeit einer nicht objektivierenden Deutung des Menschen in seiner Welt zur Geltung bringen.<sup>21</sup> Ralf Miggelbrink fasst diese interdisziplinäre Aufgabe so zusammen: „Die Theologie kann sich im interdisziplinären Diskurs anbieten als Korrektiv gegen vereinseitigende und reduktionistische Sichtweisen. Sie aktiviert z.B. gegenüber den historischen und gesellschaftsbezogenen Wissenschaften ihr kulturelles Gedächtnis, das geprägt ist vom Geist der Verbunden-

---

<sup>20</sup> R. SIEBENROCK, Leiten als Mit-leiten, in: J. PANHOFFER / M. SCHARRER / R. SIEBENROCK (Hg.), *Erlöstes Leiten*, Mainz 2007, 199–213: 207.

<sup>21</sup> Vgl. H. STEINKAMP, *Theologie treiben – interdisziplinär*. Zum Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften in der Praxis, in: G. KÖHL (Hg.): *Seelsorge lernen in Studium und Beruf*, Trier 2006, 540–545; DERS., *Zum Verhältnis Praktischer Theologie und Humanwissenschaft*, in: *Diakonia* 14 (1983) 378–387: 382 f.; U. SCHMÄLZLE, *Wege zur Partnerschaft*, in: *Theologie und Handeln*, hg. v. O. FUCHS, Düsseldorf 1984, 129–144.

heit mit den im Glauben vorangegangenen Generationen, und das so Widerstand leistet gegen eine evolutionistische Fragmentarisierung der Menschheit, die zerfällt in immer neue überwundene und zu überwindende Vorläufergestalten des Jetzigen und des Kommenden. Die Theologie kann im Gespräch mit den Naturwissenschaften die Stärke und Unverzichtbarkeit einer nicht objektivierenden Deutung des Menschen in seiner Welt zur Geltung bringen.“<sup>22</sup>

<sup>22</sup> R. MIGGELBRINK, Interdisziplinarität als Wesensmerkmal der Theologie, in: <http://www.tu-dresden.de/phfikt/et/miggelbrink.pdf> 3.9.2004.

## Seelsorge lernen zwischen persönlicher Kompetenzentwicklung und Schlüsselqualifikationen – eine mehrdimensionale praktisch-theologische Herausforderung

Eine Bestandsaufnahme und Perspektivanzeige eines gemeinsamen Konzepts der Vertreter<sup>1</sup> der Praktisch-theologischen Fächer im Pastoral-kurs/Vorbereitungsdienst<sup>2</sup> des Bistums Trier

*Zusammenfassung:* Das Konzept der Schlüsselqualifikationen, das der Ausbildung der angehenden Seelsorger in der Diözese Trier zu Grunde liegt, wird in seinen verschiedenen Facetten dargelegt. Abschließend werden weitere Entwicklungsperspektiven dieses Konzepts erörtert.

*Abstract:* This paper presents the many facets of the concept of „key qualifications“ that underlie the education of future pastoral workers in the diocese of Trier. Various perspectives relating to the future implementation of this concept are discussed.

Seit 1997 arbeiten die Fachvertreter an einem an Schlüsselqualifikationen ausgerichteten gemeinsamen Ausbildungskonzept für die Pastoralen Berufe.<sup>3</sup> In diesem Beitrag wird der aktuelle Stand der Diskussion aufgezeigt und weiterführende Perspektiven dieses Konzeptes werden entwickelt.

### 1. Zur Genese des Konzepts

Das Konzept der Schlüsselqualifikationen bildet einen (vorläufigen) Abschluss in der gemeinsamen ‚Entdeckungsreise‘, auf die sich die Fachvertreter der praktisch-theologischen Fächer im PK/VD im Bistum Trier begeben haben.<sup>4</sup>

Einen ersten Meilenstein in der Zusammenarbeit bildete eine Entdeckung im Jahre 1984. Trotz unterschiedlicher Entwicklungsstadien der jeweiligen

<sup>1</sup> Im Text werden ausschließlich die männlichen Formen verwendet. Diskriminierungen außerhalb des Textes sind in keiner Weise intendiert.

<sup>2</sup> Im Folgenden mit PK/VD abgekürzt.

<sup>3</sup> Vgl. zum damaligen Stand der Diskussion: Engelbert FELTEN u. a.: Qualitätssicherung in der Berufseinführung und Fortbildung von Seelsorgern, in: PThI 18 (1998), 325–349, 332.

<sup>4</sup> Steffen STUTZ hat die Geschichte dieser Suche nach den Gemeinsamkeiten der Vertreter in seinem Artikel ‚Handlungsorientierung in der Berufseinführung der pastoralen Berufe im Bistum Trier – Eine pastoralgeschichtliche Skizze‘ dokumentiert, in: Georg KÖHL: Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 482–493.



Fachlogiken formulierten sie eine wissenschaftstheoretische Gemeinsamkeit: nämlich die Fundierung des jeweiligen Konzepts als Handlungswissenschaft.<sup>5</sup> Nur die Vertreter des Faches Liturgik konnten sich zu dieser Übereinkunft nicht durchringen.

Die nächsten 12 Jahre brachten trotz verschiedener Interventionen des Religionspädagogischen Studienleiters Dr. Paul Rittgen keinen entscheidenden Fortschritt. Der Diskurs setzte 1997 erneut ein. Im Gespräch mit der Berufspädagogik fokussierte sich die gemeinsame Anstrengung brennglasartig zu einer Konzeption der Schlüsselqualifikationen. Hatte 1984 die Einigung auf der Ebene der Wissenschaftstheorie stattgefunden, wurde diesmal ein Durchbruch auf „einer funktionalen Ebene, die die verschiedenen Schlüsselqualifikationen in ihrem inneren Begründungszusammenhang beleuchtet, und einer Durchführungsebene, die die Operationalisierbarkeit der Schlüsselqualifikationen in der Praxis erläutert“<sup>6</sup> erzielt. Damit gelang ein Vorstoß, der an die berufspädagogische Debatte anschlussfähig ist.

## 2. Von der Qualifikation zur Kompetenzentwicklung

Das Ziel der Ausbildung der Seelsorger im Bistum Trier kann als Erwerb einer „beruflichen Handlungskompetenz“<sup>7</sup> oder der Erwerb „einer eigenständigen Identität als Seelsorgerin oder Seelsorger“<sup>8</sup> beschrieben werden. Einem handlungsorientierten Verständnis beruflicher Bildung korrespondiert eine handlungsorientierte Didaktik, die einen Wandel von einer Erzeugungs- zu einer Ermöglichungsdidaktik beinhaltet.

Hatte die Curriculumdiskussion den Qualifikationsbegriff ins Zentrum ihrer Argumentation gestellt, wurde im Lauf der Zeit deutlich, dass mit Qualifikationen lediglich die Anforderungen von Seiten der Arbeitgeber in den Blick kommen, die Frage aber, wie sich die einzelnen zurüsten können, um diese Anforderungen zu erfüllen, blieb unbeantwortet.

In der beruflichen Bildung wuchs die Erkenntnis, dass das lernende Subjekt in den Mittelpunkt zu rücken ist. „Der Begriff der Kompetenz charakterisiert dabei den Lernerfolg im Hinblick auf den Lernenden selbst, seine Be-

<sup>5</sup> Vgl. Rolf ZERFASS, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Ferdinand KLOSTERMANN / Rolf ZERFASS, Praktische Theologie heute, München / Mainz 1974, 164–177.

<sup>6</sup> Klaus-Gerd EICH, Nicht nur für die Schule, sondern auch für die Seelsorge lernen sie! Didaktische Handlungskompetenz als Ziel religionspädagogischer Ausbildung im Bistum Trier, in: KÖHL, Seelsorge, 390–396, 393.

<sup>7</sup> Vgl. KÖHL u. a., Qualitätsentwicklung in der pastoralen Bildung – Antwort auf die Herausforderungen des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS., Seelsorge, 21–47, 43.

<sup>8</sup> KÖHL, Das Lernziel praktisch-theologischer Berufseinführung. Grundlegung der Entwicklung einer eigenständigen Identität als Seelsorgerin oder Seelsorger, in: DERS., Seelsorge, 426–429.

fähigung zu selbstverantwortlichem Handeln im privaten, beruflichen und gesellschaftlichen Bereich. Diese Sichtweise widerspricht somit bildungsökonomischen Tendenzen, die Effizienz beruflicher Bildung lediglich an der Verwertbarkeit für das Beschäftigungssystem messen, sondern betrachtet berufliches Lernen konsequent aus der Sicht des Subjekts.<sup>9</sup>

Diese Vorstellung fußt auf den Empfehlungen des Deutschen Bildungsrates, der den Kompetenzbegriff als normierende Größe sah. Ausgelöst wurde diese veränderte Sichtweise durch Veränderungen in den Bereichen Bevölkerung, Wirtschaft und Arbeitsmarkt, Technik, Berufspolitik, Wertvorstellungen der Gesellschaft und Schulabgänger/Übergangsverhalten. Aber auch betriebsinterne Umdenkprozesse mit der Idee eines Mitarbeiters, „der mitdenkt, sich mit seiner Tätigkeit und dem Unternehmen identifiziert, der seine Arbeit selbst organisiert und Verantwortung übernimmt“<sup>10</sup>, trugen zu diesem Perspektivenwechsel bei.

In diesen Veränderungsprozessen wurde deutlich, dass Handlungskompetenz weit über eine fachliche Qualifikation hinausreicht.

*„Handlungskompetenz entwickelt sich in der subjektiven Verarbeitung von Kenntnissen und Fertigkeiten, d. h. in der Erschließung von Wirklichkeit durch Sacherschließung, Reflexion und Urteil mit objektivierbaren und zugleich subjektiv rezipierten Methoden und in individuellen Problemlagen.“<sup>11</sup>*

Rolf Arnold fügt folgende Gründe für eine kompetenzorientierte Wende an:

„1. Kompetenz ist ein subjektbezogener Begriff, im Gegensatz zum Qualifikationsbegriff, der sich auf die Erfüllung konkreter Erfordernisse bezieht, 2. K. ist ein ganzheitlicher Begriff, im Gegensatz zur Qualifikation, der unmittelbar tätigkeitsbezogen ist, 3. K. verweist auf die Selbstorganisation des Lernenden im Gegensatz zu fremdgesteuertem Lernen in Qualifikationsmaßnahmen, 4. K.-lernen ist offen für Wertefragen, nicht lediglich sachorientiert, 5. der K.-begriff beinhaltet die Vielfalt der prinzipiell unbegrenzten individuellen Handlungsdispositionen.“<sup>12</sup>

### 3. Zum Begriff der Schlüsselqualifikationen

Der Direktor des Institutes für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung Dieter Mertens hatte bereits 1974 den Begriff der Schlüsselqualifikation in die Diskussion eingeführt. Er verstand darunter

<sup>9</sup> Ebd., 42.

<sup>10</sup> Reinhard BADER, Berufliche Handlungskompetenz und ihre didaktischen Implikationen, in: Comenius-Institut / Deutscher Katechetenverein / Gesellschaft für Religionspädagogik (Hg.): Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen, Gütersloh 1997, 73.

<sup>11</sup> Ebd., 69.

<sup>12</sup> Vgl. Rolf ARNOLD, Wandel der Lernkulturen: Ideen und Bausteine für ein lebendiges Lernen, Darmstadt 1998, 105–113, bes. 107f.

- *Basisqualifikationen* als Qualifikation höherer Ordnung mit vertikaler Übertragbarkeit (Transfer) auf spezielle Wissens- und Anwendungsgebiete; sie liegen vor allen Dingen auf dem Gebiet der Denkschulung ... (z. B. selbstständiges, logisches, kritisches Denken);
- *Horizontalqualifikationen*, die eine umfassende, wirkungsvolle Anwendung von Informationssystemen ermöglichen sollen (z. B. Gewinnen und Verarbeiten von Informationen, Umgang mit Datenbanken);
- *Breitenelemente*, die eine den allgemeinen Kulturtechniken vergleichbare Bedeutung haben (Kulturtechniken, Fremdsprachen);
- *Vintagefaktoren*, Fähig- und Fertigkeiten, die zur Aufhebung bzw. Abfederung von durch Aus- und Weiterbildung im Laufe von Jahren entstandenen Unterschieden geeignet sind (z. B. Kenntnisse elektronischer Datenverarbeitung).

Der Gebrauch des Begriffs und die inhaltlichen Vorstellungen wuchsen inflationär. Bereits 1993 ermittelte ein Gutachten des Bundesinstitutes für Berufsbildung, dass 654 verschiedene Konzepte und disparate inhaltliche Vorstellungen dessen, was unter Schlüsselqualifikationen zu verstehen sei, existierten. Trotz dieser Schwächen hat sich der Terminus der Schlüsselqualifikationen durchgesetzt, obwohl er in unserem Kontext genauer als Schlüsselkompetenz zu bezeichnen wäre. Gängigerweise wird heute zwischen Fach-, Methoden-, Sozial- und Selbst(Human-, Individual-)kompetenz unterschieden.

#### 4. Schlüsselqualifikationen im Kontext der pastoralen Bildung

Wie ausgeführt, versucht der Begriff der Schlüsselqualifikation zwei Entwicklungen der beruflichen Bildung Rechnung zu tragen, einmal dem Zwang zur höheren Flexibilität durch lebenslanges Lernen und zum anderen der Einsicht, dass qualifizierte Mitarbeiter verantwortungsbewusster, selbständiger und kreativer mit den gestellten Aufgaben umgehen.<sup>13</sup>

Daher werden im Kontext der pastoralen Bildung des Bistums Trier Schlüsselqualifikationen definiert als:

*„Kenntnisse, Fähigkeiten, Fertigkeiten und Einstellungen und Werthaltungen, die sowohl der ganzheitlichen Entwicklung (Stenger: Identität) als auch der beruflichen Qualifikation (Stenger: Kompetenz) dienen.“<sup>14</sup>*

„Qualifikationsziel ist die berufliche Identität. Schlüsselqualifikationen sind Selbsthilfequalifikationen, mit denen die Berufstätigen die Wandlungen

<sup>13</sup> Vgl. ARNOLD, Schlüsselqualifikationen – Ziele einer Evolutionären Berufspädagogik, in: DERS. (Hg.), *Ausgewählte Theorien zur beruflichen Bildung*, Hohengehren 1997, 134–148.

<sup>14</sup> Vgl. KÖHL u. a., *Qualitätsentwicklung*, 45.

in Arbeit und Beruf bewältigen können, ohne immer sofort auf fremde Hilfe angewiesen zu sein.“<sup>15</sup>

##### 5. Welche Schlüsselqualifikationen werden in der Ausbildung intendiert? Ein Einblick in den Erkenntnisprozess der Fachvertreter

Die leitende Frage bei der Entwicklung des Konzeptes war: *Welche Kompetenzen brauchen Seelsorger, um ihren Beruf qualifiziert ausüben zu können, und wie sieht eine sinnvolle Lernorganisation aus?*

Zur Beantwortung dieser Frage gingen die Fachvertreter zunächst von ihren Fachlogiken aus und formulierten die Kompetenzen, die die einzelnen Fachlogiken jeweils verlangten. Rasch wurde deutlich, dass auf diesem Weg kein Konzept von Schlüsselqualifikationen entwickelt werden kann, da es wieder dem alten Fächerkanon verpflichtet ist.

Schnell wurde erkannt, dass es Kompetenzen gibt, die sowohl im Handlungsfeld Unterricht als auch beim Gruppenleiten benötigt werden, und dass die Inhaltsdimension des Religionsunterrichts und der Predigt sich aus den gleichen Quellen der Offenbarung und Tradition speisen. Aber es wurde auch klar, dass die einzelnen Fächer sehr wohl ein Spezifikum aufweisen können bzgl. der Frage, was Seelsorge qualifiziert. *Wie also mit der Gleichheit und der Differenz umgehen?*

Die Lösung lag darin, die Idee des Spezifikums unter der Fragestellung, was die jeweils besten Lernorte für den Erwerb der jeweiligen Kompetenzen sind, weiter zu verfolgen.

- Klar wurde, dass die Schule als der geeignete Ort erscheint, an dem didaktische Prozesse geplant, eingeübt und reflektiert werden können. Als Eignungskriterium galt hier, dass es keinen Lernort für Seelsorger gibt, an dem didaktische Prozesse so kontinuierlich eingeübt werden können wie in der Schule (40 Schulwochen mit gleichen Adressaten im Jahr, wohingegen manche Gruppen in den Pfarreien nur sporadisch tagen).<sup>16</sup>
- Den Pastoraltheologen erschien die Gemeinde mit ihrer Anforderung, verschiedene Gruppen in verschiedenen Settings zu leiten, als der ideale Ort, an dem Seelsorger einen reflektierten Umgang mit der Berufsrolle(n) und dem Umgang mit höchst unterschiedlichen Gruppenkonstellationen sowohl bzgl. der Zusammensetzung als auch in der thematischen Fokussierung erlernen können.
- Die Homiletiker gehen davon aus, dass sie durch die Vorgaben des Lesejahres oder anhand der Kasualien stärker an die vorgegebenen Texte und Situationen gebunden sind und dass daher das Proprium darin liegt, wie die

---

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Vgl. EICH, Nicht nur für die Schule.



Offenbarungstexte und die Aussagen der Tradition verheutigt werden können.

- Die Pastoralliturgikerin entdeckte im Zusammenhang gottesdienstlicher Feiern, den Spannungsbogen des Findens eines eigenen Leitungsstils und die spirituelle Ausformung desselben als ihr Kernanliegen.<sup>17</sup>

Im Austausch mit dem Pastoralpsychologen wurde deutlich, dass das pastoralpsychologische Curriculum schon im ersten Semester greift und im Studienkontext anders platziert ist als die anderen Fächer.<sup>18</sup> Ausbildungselemente des Pastoralpsychologischen Curriculums sind u. a.: Reflexionskurs zur persönlichen und spirituellen Identitätsfindung und Lebensplanung, Kommunikationskurs, Einführung in die Seelsorgepraxis, Grundkurs Pastorale Gesprächsführung, Arbeit mit Gruppen und Gremien nach dem Modell der TZI, Aufbaukurs Pastorale Gesprächsführung, Supervisionskurse. Erhellend war, dass die Pastoralpsychologie an Kompetenzen ansetzt, die bereits beim Abitur erworben wurden, und solchen, die im Studium zu erwerben sind. Daher wurde angenommen, dass es allgemeine Grundqualifikationen gibt, die mit der Hochschulreife erworben sein sollen.

Des Weiteren führte dieser Austausch zur Erkenntnis, dass zwischen zwei Ebenen von Schlüsselqualifikationen unterschieden werden kann: allgemeinen und berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen. Und die allgemeinen Schlüsselqualifikationen wurden noch einmal spezifiziert in Schlüsselqualifikationen für Hochschulabsolventen und in solche für Theologen.

Allgemeine Schlüsselqualifikationen werden in diesem Kontext als „das Potential an Selbst-, Sozial- und Methodenkompetenz“<sup>19</sup> verstanden, das hinter den jeweils aktuell geforderten Qualifikationen steht. Schlüsselqualifikationen können als persönlichkeitsbezogenes Prinzip begriffen werden, die es ermöglichen, Fachwissen in die Persönlichkeitsstruktur zu integrieren.<sup>20</sup> Intentional geht es hier um das Erlernen von Analyserastern für verschiedene Bedingungsfelder.<sup>21</sup>

Der Erwerb einer elementartheologischen Identität kann als Zielkategorie der Aneignung Allgemeiner Schlüsselqualifikationen für Theologen angesehen werden. Dies setzt die Fähigkeit voraus, Leben und Offenbarung korrelieren zu können.<sup>22</sup> Brennpunktartig kann die Entwicklung so zusammenge-

<sup>17</sup> Vgl. Judith PETERS, Das Drama des Lebens feiern. Über die Pastoralliturgische Ausbildung in der Berufseinführung der Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten, in: KÖHL, Seelsorge, 299–305.

<sup>18</sup> Vgl. Alwin HAMMERS, Pastoralpsychologische Ausbildung für den Seelsorgedienst. Grundlagen – Ziele – Methoden, in: Isidor BAUMGARTNER, (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 153–180.

<sup>19</sup> FELTEN, Qualitätssicherung, 332.

<sup>20</sup> Ebd., 332 f.

<sup>21</sup> Ebd., 334 f.

<sup>22</sup> Vgl. zur Korrelationskompetenz den Beitrag von Norbert BRIEDEN, Warum es wichtig

fasst werden: Nach der Verständigung auf ein Theologieverständnis, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft zu begreifen, entwickelten die Fachvertreter Fokussierungen ihres Ausbildungskonzeptes und deklarierten ‚Sinnspitzen‘ ihrer Konzepte. Neben dieser inhaltlichen Profilierung wurde deutlich, dass auch die Zeit, in der diese Kompetenzen zu erwerben sind, berücksichtigt werden muss. Manche werden bereits während des Studiums, andere dagegen erst im PK/VD erworben. Diesem Faktum trägt die Unterscheidung zwischen allgemeinen und berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen Rechnung.

## 6. Die drei Ebenen des Schlüsselqualifikationskonzeptes

Aus dem bisher Ausgeführten wird deutlich, dass das Modell der Schlüsselqualifikationen auf verschiedenen Ebenen operiert.

Zum einen auf der Ebene der Wissenschaftstheorie: Auf dieser Ebene erfolgte eine Verständigung aller Fachvertreter, ihr Ausbildungskonzept auf der Basis eines Verständnisses Praktischer Theologie als Handlungswissenschaft zu modellieren.

Eine weitere Perspektive bildet die funktionale Ebene, die die verschiedenen Schlüsselqualifikationen in ihrem inneren Begründungszusammenhang beleuchtet (vgl. dazu die Ausführungen zur Entstehungsgeschichte des Konzeptes im Abschnitt 5: Suche nach dem besten Lernort).

Die dritte Ebene ist die Durchführungsebene, die die Operationalisierbarkeit der Schlüsselqualifikationen in der Praxis erläutert.

## 7. Die weitere Entfaltung des Konzeptes

Die beteiligten Fachvertreter entfalteten ihre Konzepte entlang der in Punkt 5 markierten ‚Sinnspitzen‘. Überblicksartig und ohne Anspruch auf Vollständigkeit und sachlogische Reihenfolge können folgende allgemeine Grundqualifikationen benannt werden, die mit der Hochschulreife erworben sein sollten:

### 7.1 Allgemeine Grundqualifikationen

Hier wurden folgende Grundkompetenzen benannt: planvoll strategisch handeln, Interdependenzen erstellen, emanzipatorisch handeln, interaktiv und medial kommunizieren, prosozial handeln, das Handeln ethisch (normativ) ausrichten und Wirklichkeit ästhetisch interpretieren zu können.

Im Fach Pastoralpsychologie ist die praktische Seelsorgeausbildung zeit-

---

ist, das Korrelieren zu lernen: ‚Korrelationskompetenz‘ in Theorie und Praxis, in: KÖHL, Seelsorge, 358–368.

lich mit der Studienphase verschränkt. Das Pastoralpsychologische Curriculum ist daher ausdrücklicher Lernort für die in der Studienphase zu erwerbenden Schlüsselqualifikationen. Die ersten beiden Dimensionen sind nicht spezifisch für Theologen; erst mit der dritten ist explizit theologische Kompetenz gefragt.

## 7.2 Allgemeine Schlüsselqualifikationen für Hochschulabsolventen und Theologen

Die erste große Dimension „*Qualifikation der Wahrnehmung und Bedingungsfeldanalytik*“ bezieht sich sehr differenziert auf das Wahrnehmen und Verstehen dessen, was ist. Sie gliedert sich in folgende Unterqualifikationen: *Dreistufige kognitive Erkenntnisqualifikation für die Fremdwahrnehmung und Bedeutungsfindung* (Qualifikation des Wahrnehmens und Erkennens, Qualifikation des konkreten Verstehens des Einzelfalls, Qualifikation des ganzheitlichen Verstehens und der Bedeutungsfindung), *dreistufige kognitive Erkenntnisqualifikation für die Selbstwahrnehmung und Bedeutungsfindung* (Qualifikation des Verstehens der aktuellen Beziehung, Qualifikation des An-Erkennens dessen, was ist).

Die zweite große Dimension ist die „*Qualifikation des Verstehens und der Begleitung von Veränderungsdynamik*“. Sie baut auf der ersten auf und setzt sie somit konsequent voraus. Ausgehend von der Wahrnehmung und dem Verstehen dessen, was ist, fragt sie nach dem, was zu tun ist, wenn es ist, wie es ist, und betont damit die Orientierung auf eine Lösung hin. Differenzierungen sind die Qualifikationen der Analyse von Lösungsversuchen, der Effizienzbewertung, der Suche nach besseren Alternativen.

Die dritte große Dimension „*Qualifikation der elementartheologischen Identität*“ schlägt die Brücke von der Immanenz zur Transzendenz und zielt damit auf die Identität und Praxis des Seelsorgers in der Verkündigung. Sie artikuliert sich in der „*Qualifikation der theologischen und spirituellen Konkretisierung*“.

## 7.3 Die berufsspezifischen Schlüsselqualifikationen

Sie orientieren sich an Handlungsanforderungen, nicht an der wissenschaftsbezogenen Logik des praktisch-theologischen Fächerkanons. Die Schlüsselqualifikationen sind zwar aus der Perspektive der einzelnen praktisch-theologischen Fächer entworfen, stellen aber ein gemeinsam erarbeitetes Gesamtkonzept dar. Das Kriterium für die Zuordnung der Schlüsselqualifikationen ist (wie oben entwickelt) neben fachlichen Gesichtspunkten die Frage, welcher Lernort für den Erwerb einer bestimmten Schlüsselqualifikation am besten geeignet ist.

Berufsspezifische Schlüsselqualifikationen für Seelsorger sind aus Sicht der Pastoraltheologie „*die Qualifikation zum professionellen Handeln in*

und mit Gruppen und Projekten“ (Qualifikation zu differenzierter Perspektivübernahme in themen- und beziehungsorientierten Gruppen, zu einem reflektierten Rollenverständnis in Gruppen und komplexen Projekten, zur Anwendung und Beurteilung unterschiedlicher Leitungs- und Beratungsstile) und „die Qualifikation zu professionellem Handeln in komplexen Situationen (Vernetzung)<sup>23</sup>“ (Qualifikation zu einer differenzierten Analyse komplexer Situationen und zur Herausarbeitung der Schlüsselprobleme (auseinanderlegen), zur Integration der wesentlichen Elemente und Einflussfaktoren (zusammenführen), zur Umsetzung der Vernetzung durch konkrete Initiierung, Planung und Durchführung konkreter Projekte (gemeinsam Ziele finden und strategisch handeln).

Aus Sicht der Religionspädagogik wird „die Qualifikation zu einem didaktischen Handeln im weitesten Sinne“ intendiert.<sup>24</sup> Diese beinhaltet die Qualifikation zur Organisation von planvollem Lernen, zu exemplarischem Lernen, zu Lernen im Mix verschiedener Methoden und Sozialformen, zum Lernen nach dem „Feedback-Prinzip“ und zu einem subsidiären Lehrer-/Vermittlerverständnis.

Aus homiletischer Perspektive wird „die Qualifikation zu einem kerygmatischen Vergegenwärtigungshandeln“ formuliert, die sich in folgende Qualifikationen differenziert: Qualifikation zur kontextuellen Erfassung biblischer Texte/systematisch-theologischer Inhalte und ihres Erfahrungshintergrundes, zur erfahrungsbezogenen Wahrnehmung von Gegenwart in unterschiedlichen Kontexten, zur Entdeckung möglicher erfahrungsbezogener Interdependenzen zwischen biblischen Texten/systematischer Theologie und jeweiliger Gegenwart, zur rhetorischen Gestaltung sowie zur Hörer- und situationsorientierten Vermittlung der entdeckten Interdependenzen.

Die Pastoralliturgik formuliert als Sinnspitze „die Qualifikation zu einem elementartheologischen Vergegenwärtigungshandeln in einer liturgischen Feier“, die sich in folgende Qualifikationen differenziert: Qualifikation zu einer authentischen spirituellen und kooperativen Leitungskompetenz in Gottesdiensten und zu einem entsprechenden Leitungsstil, Gottesdienste unterschiedlicher Art text-, symbol- und adressatengerecht vorbereiten und kommunikativ (Gott, Kirche, Welt) entsprechend ihrer Dramaturgie gestalten zu können, Qualifikation zum konstruktiven Umgang mit den Rahmenseetzungen und Richtlinien eines am II. Vatikanum orientierten Liturgieverständnisses (SC Nr. 7) bei der Vorbereitung und Gestaltung von Gottesdiensten.

<sup>23</sup> Vgl. Matthias SELLMANN, Vernetzen lernen!, in: Erwachsenenbildung 44 (1998) 172–175.

<sup>24</sup> Im Hintergrund stehen Anlehnungen an ein handlungsorientiertes Lernverständnis, wie es von Rolf ARNOLD formuliert wurde. Vgl. DERS., Handlungsorientierung und ganzheitliches Lernen in der Berufsbildung – 10 Annäherungsversuche, in: Erziehungswissenschaft und Beruf 41 (1993) 4, 323–333.



Resümierend kann festgehalten werden: Schlüsselqualifikationen sind Versuche, berufliche Handlungskompetenz zu operationalisieren, um geplante und überprüfbare Lernprozesse zu arrangieren und größere Berufszufriedenheit bei Berufsträgern zu erreichen.

## 8. Die Schlüsselqualifikationen im Verbund der Fachdisziplinen

Wurde eingangs betont, dass es eine Verständigung zum Konzept der Schlüsselqualifikationen gab, die von allen fächerübergreifend gedacht war, so drängt sich nach den letzten Ausführungen möglicherweise der Eindruck auf, dass das Konzept der Schlüsselqualifikationen einen Katalog von Anforderungen formuliert, den es in den einzelnen Fächern abzarbeiten gilt, ohne dass deutlich wird, wie diese zusammenhängen.

Daher wird in diesem Punkt der Versuch unternommen zu zeigen, wie die einzelnen Schlüsselqualifikationen in den verschiedenen Handlungskontexten zum Tragen kommen.

Die „Qualifikation der Wahrnehmung und der Bedingungsfeldanalytik“ wurde der Pastoralpsychologie zugeordnet. Folgende Gründe sprechen für diese Wahl: Zum einen geht es um Komplexitätsreduktion und zum anderen um Intensität in der Begegnung. Die *Komplexitätsreduktion* zeigt sich darin, dass in KSA und Gesprächsführungskursen vorrangig Einzelgespräche geführt werden. Dies ermöglicht es den Lernenden, sich auf eine Person zu konzentrieren, ohne die Dynamik von Gruppen und deren Prozesse gleichzeitig mit im Auge halten zu müssen. Diese Konzentration ermöglicht gleichzeitig Intensität und bietet die Chance, sich einem anderen so zuzuwenden, dass dem Beratenden die Mannigfaltigkeit der Lebensthemen aufgehen kann, vor die Menschen gestellt werden. Zudem geht es darum, nicht beim Wahrnehmen stehen zu bleiben, sondern die Wahrnehmungen auch in einen Verstehenskontext einzubinden, der die Bedeutsamkeit des Erlebten und gleichzeitig eine Dynamik erkennen lässt, die dahin drängt, Missstände zu beheben und Personen darin zu unterstützen, diese Änderungen zu wagen (Qualifikation des Verstehens und der Begleitung von Veränderungsdynamik). Wie gesagt: Diese Fähigkeiten gilt es nicht nur für seelsorgliche Gespräche zu erwerben, sondern Bedingungsfeldanalytik ist für alle anderen Handlungsfelder ebenso bedeutsam, wenn auch in anderer Konturierung.

So liegt der Akzent der Bedingungsfeldanalyse in der *Schule* stärker auf der Erhebung der Lernvoraussetzungen der Schüler. Hier sind besonders entwicklungspsychologische Modelle zu nennen. Daneben werden jedoch auch die lebensrelevanten Fragen der Schüler in einer Inhaltsdimension in den Blick genommen, um ihnen ein ‚Mehr an Lebensqualität‘ ansichtig zu machen (Begleitung der Veränderungsdynamik).

Im Handlungsfeld *Gruppen leiten* (Pastoraltheologie) kommen Analyse-

raster und Typologien zu verschiedenen Aspekten von Gruppen und ihren Dynamiken zum Tragen. Sie nehmen zum einen das Geschehen in der Gruppe selbst (Rollen, Gruppenphasen, Normen usw.) und zum anderen die gemeindlichen und gesellschaftlichen Kontexte in den Blick, die für die jeweilige Gruppe relevant sind. Von besonderem Interesse sind dabei neben den Interaktionsformen auch die dahinter stehenden handlungsleitenden Bedürfnisse, Interessen und Ziele sowie theologischen Grundorientierungen der Akteure (Gottes- und Kirchenbilder sowie Seelsorgeverständnisse). Zudem spielen die verschiedenen Milieus, die sich in unseren Pfarreien abbilden, hier eine stärkere Rolle als zum Beispiel in der Schule oder im Beratungskontext. Erst eine Bedingungsfeldanalyse, die die gegebenen Wirkfaktoren aufdeckt, bildet zusammen mit einer theologischen Deutung der Situation eine tragfähige Basis, seelsorglich reflektiert Entwicklungsprozesse zu gestalten (Begleitung von Veränderungsdynamik).

In der *Predigtarbeit* (Homiletik) tritt die Bedingungsfeldanalyse im Gewand der Anwaltschaft für die Situation des Hörers auf und versteht sich als kritische Zeitgenossenschaft, die den Hörer ernst nehmen, aber auch zur Veränderung motivieren möchte.

Die *Pastoralliturgik* kennt ebenfalls Zugänge, Gottesdienste adressatengerecht dramaturgisch zu inszenieren.

Die *Qualifikation der elementartheologischen Identität* ist ebenfalls in allen Handlungsfeldern gefragt, wenn auch wiederum in je unterschiedlicher Akzentuierung. Eine nähere Erläuterung findet sich in den Ausführungen zur elementaren Theologie.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die bereits während des Studiums einzuübenden, daher als „allgemeine Schlüsselqualifikationen für Hochschulabsolventen“ bezeichneten (formalen) Qualifikationen „Wahrnehmung und Bedingungsfeldanalytik“ sowie „elementartheologische Identität“ in der Berufseinführungsphase handlungsfeldbezogen (material) erweitert und ausgebaut werden müssen, damit die beruflichen Anforderungen in den verschiedenen seelsorglichen Handlungsfeldern bewältigt werden können. Sie haben sich im Zusammenspiel mit den „berufsspezifisch“ genannten (weil erst in der Berufseinstiegsphase zu erlernenden) Schlüsselqualifikationen zu bewähren, von denen nun zu reden ist.

Die *Pastoraltheologie* operiert mit zwei Perspektiven in der Berufsausbildung. Zunächst geht es um die Qualifikation zum professionellen Handeln in und mit Gruppen. Hier bieten pastorale Kontexte ideale Lernperspektiven, um eine Rollensicherheit zu gewinnen. Die Variabilität von Gruppen, die mit gleichen Interessen agieren, Gruppen, die sich altershomogen zusammenfinden, Gremien, wie Pfarrgemeinde- oder Verwaltungsräte stellen die Seelsorger jeweils vor die Herausforderung, zu erkunden, wer sie in diesen Gruppen

sind und wie sie dort ihre Rolle ausfüllen und leben. Diese Herausforderung stellt sich natürlich auch in Unterricht, Predigt und Gottesdienst.

In der *Schule* ist die Rollenthematik insofern vorhanden, als angehende Seelsorger in der Schule vor der Frage stehen, wer sie im Unterricht sind – Lehrkraft oder Seelsorger – und mit welchem Leitungsstil sie in den konkreten Klassen agieren möchten.

In der *Predigt* scheint die Rollenfrage zunächst klar. Durch den Charakter der Predigt als virtuellem Dialog besteht die Herausforderung aber darin, einen Weg zu finden, wie der Prediger mit den Zuhörern umgeht und wie diese ins Predigtgeschehen eingebunden werden.

In der *Pastoralliturgik* liegt die Akzentuierung auf der spirituellen Dimension der Rollenwahrnehmung. Der Träger der Leitungsrolle muss sein Handeln sehr bewusst auf den hin transparent machen, dessen Heilshandeln der eigentliche Gegenstand der Feier ist.

Ebenso gilt diese Qualifikation im Rahmen der *Pastoralpsychologie* für Beratungsszenarien, die mit Gruppen geschehen, z. B. in der Trauerarbeit.

Ferner beinhaltet die Ausbildung die Qualifikation zum professionellen Handeln in Projekten. Projekte erscheinen als ideale Vorgehensweise, wenn es gilt, innovative Ideen aufzugreifen und umzusetzen.<sup>25</sup> In der Spannung von Tradition und Innovation eröffnen Projekte die Perspektive, Zukunft gestaltend in die Hand zu nehmen. Sie sind eine Möglichkeit, komplexe Situationen bearbeitbar zu machen und mitzugestalten. Wiederum ist deutlich zu machen, dass auch die anderen Fachgruppen Projekte kennen. So stammt die Projektidee zunächst aus dem Umfeld der Schule und hat dort nach wie vor ihren festen Platz im Projektunterricht und in Projektwochen. Der Projektcharakter ist in den anderen Handlungszusammenhängen der Ausbildung noch wenig geschärft und tritt dort nicht so akzentuiert zu Tage. Gleichwohl spielt die Schlüsselqualifikation der Vernetzung, die am Beispiel von Projekten gelernt werden soll, in anderen Handlungsfeldern auch dann eine Rolle, wenn diese keine projektförmigen Handlungsformen kennen.

Die religionspädagogische Ausbildung reklamiert für sich die Intention der Qualifikation zu einem didaktischen Handeln im weitesten Sinn. Die Schule stellt einen idealen Lernort dar, um auszuprobieren, wie Lernprozesse initiiert, durchgeführt und reflektiert werden können. Durch die Kontinuität des schulischen Einsatzes ergibt sich hier eine Langzeitperspektive, um sich in Lehr-/Lernarrangements auszuprobieren zu können. Es ist selbstredend, dass in anderen Handlungsfeldern ebenfalls Lernprozesse zu gestalten sind, wenn auch nicht unter den gleichen Rahmenbedingungen.

<sup>25</sup> Zum Stellenwert von Projekten im Kontext der Praktischen Theologie: Klaus-Gerd Eich. Vgl. Klaus-Gerd Eich u. a., Projektorientiert Seelsorge lernen. Praktisch-theologische und didaktische Überlegungen zur Berufseinführung der pastoralen Berufe, in: PThI 25 (2005) 53–77.

- Gerade die Projektarbeit trägt die Lernperspektive qua Methode in sich. Ebenso zeigen sich in der Pastoral vielfältige Felder, in denen gelernt wird und damit didaktisches Rüstung Voraussetzung seelsorglichen Handelns ist: z. B. in der Erwachsenenbildung, der Gemeindeentwicklung, in Qualifizierungsmaßnahmen von Ehrenamtlichen u. v. m.
- Indem Gottesdienst sich selbst als Selbstvollzug einer Unterweisung versteht und eine „bildende Kraft“<sup>26</sup> für sich reklamiert, ist sie selbst immer auch ein Lehr-/Lerngeschehen.
- Damit die Veränderungsdynamik begleitet werden kann (Pastoralpsychologie), ist es hilfreich, neben einer therapeutischen Verstehensebene auch eine didaktische mit einzubeziehen, damit Veränderungsprozesse Nachhaltigkeit gewinnen, und dies geht mit Lernen einher.

Die Homiletik akzentuiert die Qualifikation zu einem kerygmatischen Vergegenwärtigungshandeln. Oszilliert eine Predigt immer zwischen den Polen Text und Situation, Hörer und Botschaft, so stellt sich in der Predigtausbildung doch verstärkt die Aufgabe, die Texte der Offenbarung und der Tradition für den heutigen Hörer zum Sprechen zu bringen. Für die Predigt und den Gottesdienst gelten durch die Leseordnungen und liturgischen Vorschriften andere normative Vorgaben für den Umgang mit diesen Texten als für die anderen Fächer. Denn hier geht die Suchbewegung zumeist vom Text zum Hörer, während er in den anderen Zusammenhängen auch umgekehrt eruiert werden kann. Dennoch wird deutlich, dass diese Qualifikation als durchgehende Qualifikation in allen anderen Handlungszusammenhängen ebenso gebraucht wird:

- In der Schule liegen ebenfalls normative Vorgaben in Form eines Lehrplans vor, die adressatengerecht erschlossen werden wollen.
- Ebenso finden Formen des Schriftgesprächs und der Auseinandersetzungen mit theologischen Themen im gemeindlichen Kontext statt.
- Die Pastoralpsychologie kennt diesen Schritt ebenfalls, indem sie pointiert die Frage stellt, wie immanente Lebensvollzüge auf ihren transzendenten Gehalt geprüft werden können.

Die Pastoralalliturgik spitzt ihre Lernperspektive auf die Qualifikation zu einem elementartheologischen Vergegenwärtigungshandeln in einer liturgischen Feier zu. In der Tat ist die Liturgie ein exponierter (wenn auch kein ausschließlicher) Ort, an dem das Heilshandeln Gottes an uns zeichenhaft realisiert wird. Dies kann nur gelingen, wenn der Leiter eines Gottesdienstes selbst ein spirituell Erfahrener ist. „Ohne Selbstbegegnung und Selbsterfahrung verkommt die Liturgie zum starren Ritualismus.“<sup>27</sup> Dieses Vergegenwärtigungshandeln

<sup>26</sup> Vgl. Ralph SAUER, Art. Liturgische Bildung, LexRP Bd. 2, 1272–1275, 1273.

<sup>27</sup> Dieter FUNKE, Sind wir heute noch symbol- und liturgiefähig?, in: Helmut ERHARTER (Hg.), Liturgie zwischen Mystik und Politik, Wien 1991, 59, zitiert nach: PETERS, Drama, 299–302.



tigungshandeln, das eine elementartheologische Identität voraussetzt, spielt auch in den anderen Fächern eine entscheidende Rolle und ist durch die liturgische Feier nur besonders qualifiziert. Jedes pastorale, beraterische und bildnerische Handeln ist offen dafür, dass es Menschen in die Tiefendimension führt, dass sie sich des Handelns Gottes in ihrem Leben, im Leben der Kirche und im Dasein in dieser Welt gewahr werden (können). Dennoch gilt: „Die L.(iturgie) ist als Raum von Spiritualität ein Wirklichkeitsbereich eigener Art. Sie entzieht den Machthabern draußen ‚Ehre‘ u. weist sie dem jetzt anwesenden Gott ‚in der Höhe‘ zu. Die ‚Unterbrechung‘ stellt in ihrem Raum eine ‚Umkehrung‘ der Verhältnisse des Alltags her, in den die Teilnehmenden mit dem Segen Gottes wieder zurückkehren: Religion.“<sup>28</sup>

## 9. Entwicklungsperspektiven

Die in Punkt 7 entfalteten Schlüsselqualifikationen betonen den gemeinsamen Wissens- und Qualifikationsanforderungen aller Pastoralen Berufsgruppen und wollen damit einen Grundbestand gemeinsamen seelsorglichen Handelns ermöglichen. Sie eröffnen einen gemeinsamen Horizont für die Arbeit in den Pastoralen Teams vor Ort. In der Ausbildung wird diesem Anliegen durch eine Kursorganisation Rechnung getragen, die dort, wo Kurse sinnvoll für alle pastoralen Berufsgruppen angeboten werden können, dies auch vollzieht (z. B. ein TZI-Methodenkurs zum Baustein Leiten von Gruppen und Gremien<sup>29</sup> und ein Kurs zum Thema Seelsorgeverständnis<sup>30</sup>). Nach der strategischen Entscheidung des Bistums, weiterhin alle vier pastoralen Berufsgruppen einzustellen und mit ihnen die pastoralen Zukunftsaufgaben bewältigen zu wollen, stellt sich dennoch die Frage was auf der Grundlage des gemeinsamen Handelns in der Seelsorge die spezifischen Qualifikationen sind, die einzelne Berufsgruppen in die Seelsorge eintragen können. Im Kirchlichen Amtsblatt vom 01. Juli 2003 wurde nach einem längeren Konsultationsprozess der „Standardteil der Stellenbeschreibungen für den pastoralen Dienst in der territorialen Seelsorge“<sup>31</sup> publiziert. In einem zweiten Teil werden die verschiedenen Berufsprofile beschrieben.<sup>32</sup> Rollenbeschreibungen für die auf der Dekanatsebene angesiedelten Rollen (Dechant, Definitor, Dekanatsreferent,

<sup>28</sup> Christoph BIZER, Art. Liturgie, in: LexRP Bd. 2, 1269–1272, 1271.

<sup>29</sup> Vgl. K.-G. EICH / Barbara GORGES-WAGNER, TZI-Methodenkurse als Beitrag zur Entwicklung von Schlüsselqualifikationen, in: KÖHL, Seelsorge, 119–124.

<sup>30</sup> Vgl. Stefan NOBER / S. STUTZ / G. KÖHL, Was trägt ein Kurs zum Thema „Seelsorgeverständnis“ zur Handlungsfähigkeit in der Pastoralen Praxis bei?, TThZ 116 (2007), 291–318.

<sup>31</sup> KA 147 (2003), Nr. 119, 132 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Rainer SCHERSCHEL, Standardstellenbeschreibungen als Voraussetzung für eine gezielte Bildung der pastoralen Berufe, in: KÖHL: Seelsorge, 475–481.

Pastoralreferent) folgen.<sup>33</sup> Diese strategischen Setzungen fordern die Praktischen Theologen heraus. Sie müssen ihrem eigenen kritischen Potential entsprechend die gestellten Aufgaben bewältigen, ohne sich kurzsichtig den diözesanen Setzungen zu verschreiben oder fernab dieser Realität idealistische Konzeptionen zu entwerfen. Dabei verweist diese Herausforderung zum einen auf organisationsentwicklerische Veränderungen, personalentwicklerische Maßnahmen und praktisch-theologische Akzentuierungen.

Georg KÖHL greift diese Herausforderung auf und unterbreitet einen Vorschlag, wie diese zu bewältigen ist.<sup>34</sup> Er beschreibt dabei zunächst pointiert die Aufgabe der verschiedenen Berufsgruppen und formuliert daraufhin zu erwerbende Schlüsselqualifikationen.

Das Spezifikum der Pfarrer sieht er in einem geistlichen Leitungsamt. Der Pfarrer hat die Aufgabe, Gemeinde durch Visionen zu inspirieren, durch Kommunikation Sinn zu vermitteln, Position zu beziehen und die Entfaltung der Charismen zu ermöglichen.<sup>35</sup> Dieser Aufgabe korrespondierend bezeichnet er „die *Qualifikation zum professionellen Leitungs-Handeln in komplexen Organisationen*“<sup>36</sup> als Alleinstellungsmerkmal der Pfarrer.

Für die Diakone wird herausgestrichen: „Das Profil sollte bestimmt sein von der individuellen und gesellschaftlichen Diakonie“<sup>37</sup>. Dies beinhaltet die „Qualifikation zur Wahrnehmung von Not und die Fähigkeit zu situationsgerechtem Trost“<sup>38</sup> und die „Qualifikation, gemeinwesenorientiert und vernetzend arbeiten zu können (lebensraumorientierte Seelsorge)“<sup>39</sup>.

Als Alleinstellungsmerkmal für Gemeindereferenten sieht er den diakonischen Gemeindeaufbau.<sup>40</sup> Damit einher geht der Aufbau von Gruppen und Gremien, und dies verlangt nach der „Qualifikation zu einem didaktischen Handeln im weitesten Sinne“<sup>41</sup>, und der „Qualifikation zum professionellen Handeln in und mit Gruppen.“<sup>42</sup>

Pastoralreferenten arbeiten an der Schnittstelle von Welt und Kirche und fungieren als Fährtenucher und Brückenbauer zwischen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern sowie gemeindlich-gebundenen Menschen und Suchenden. Sie sollen die „Qualifikation zur erfahrungsbezogenen Wahrneh-

<sup>33</sup> Vgl. das Schreiben des Bischöflichen Generalvikars vom 25.09.2006.

<sup>34</sup> KÖHL, Die Profile der einzelnen pastoralen Dienste und die Personalentwicklungsprozesse auf dem praktisch-theologischen Prüfstand, TThZ 116 (2007), 335–347.

<sup>35</sup> Ebd., 337.

<sup>36</sup> Ebd., 338.

<sup>37</sup> Ebd., 342.

<sup>38</sup> A. a. O.

<sup>39</sup> A. a. O.

<sup>40</sup> Ebd., 343.

<sup>41</sup> A. a. O.

<sup>42</sup> A. a. O.

mung von Gegenwart in unterschiedlichen Kontexten“<sup>43</sup> einbringen können.

## 10. Resümee

In der Überschrift wurde angedeutet, dass es sich beim Konzept der Schlüsselqualifikation um eine mehrdimensionale praktisch-theologische Herausforderung handelt. Dieses Konzept verweist zum einen auf die organisationalen Realitäten des Bistums Trier und die Beschreibung der Spezifika und Aufgaben der verschiedenen pastoralen Berufsgruppen. Hier entwickelt das Konzept der Schlüsselqualifikationen Perspektiven, wie die verschiedenen Berufsrollen mit den anstehenden Aufgaben entwickelt werden können. Das Konzept der Schlüsselqualifikationen ist zudem an die aktuelle berufspädagogische Diskussion angeschlossen und löst damit die wissenschaftstheoretische Forderung der „konvergierenden Optionen“<sup>44</sup> der Praktischen Theologie ein, das theologische (Rolle als Seelsorger) und humanwissenschaftliche (berufspädagogische Diskussion zur Schlüsselqualifikation) Wissensbestände aufeinander bezieht. Eingebunden ist diese Thematik zudem in die Qualitätssicherungsmaßnahmen für pastorale Berufe<sup>45</sup> und stellt unter dem Fokus von Qualitätsmerkmalen dar, wie durch die Ausbildung auf die Berufsrealität qualitativ hochwertig vorbereitet werden kann.

<sup>43</sup> Ebd., 345.

<sup>44</sup> Vgl. N. METTE / H. STEINKAMP, Das Paradigma der konvergierenden Optionen, in: DIES., Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983, 170–172.

<sup>45</sup> Vgl. EICH / KÖHL, Qualitätsentwicklung in der beruflichen Bildung als Beitrag zur strategischen Personalentwicklung – am Beispiel der Berufseinführung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern im Bistum Trier, in: Valentin DESOY / Gundo LAMES, Denn sicher gibt es eine Zukunft (Spr 23,18). Strategische Perspektiven kirchlicher Organisationsentwicklung, Trier 2008 (angekündigt).

## Pastoralpläne und Praktische Theologie – Praxisbeobachtung und Handlungsorientierung

Zwischen legitimer Vielfalt und notwendiger Konsensbildung

*Zusammenfassung:* Der Artikel beschreibt den Weg zur Entwicklung einer Pastoralen Planung (Pastoralplan) im Dekanat Bad Kreuznach. Teil dieser Wegbeschreibung ist die Reflexion der Prozessberatung. Sie klärt dabei ihr Selbstverständnis im Zusammenspiel mit einer praktisch-theologischen Fachperspektive. Auf eine Vergewisserung, welche Bedeutung die Praktische Theologie zur Entwicklung von Pastoralplänen beanspruchen kann, folgt eine systemtheoretisch angelegte Beobachtung zur Theorie-Praxis (in) der Pastoralplanarbeit.

*Abstract:* The article describes how pastoral planning was devised in the Deanary of Bad Kreuznach. To reflect on process consulting is part and parcel of the characterization. In cooperation with a practical-theological approach, the consultation process clarifies its self-conception. Which role can Practical Theology claim for the development of pastoral plans? Based on system theory, the article concludes with an observation of the „theory-praxis“ in doing pastoral planning.

### 1. Praxisbeispiel Bad Kreuznach

#### 1.1 Die Ausgangssituation

Das Dekanat Bad Kreuznach ist aus ursprünglich drei selbständigen Dekanaten entstanden. Im Dekanat leben ca. 53.375 Katholiken in 40 Pfarreien in der Größenordnung von 336 bis 4.417 Katholiken. Diese sind aufgeteilt in derzeit acht Pfarreiengemeinschaften, zwei Seelsorgebezirke und eine einzelne Pfarrei<sup>1</sup>. Der westliche Teil des Dekanates ist durch eine Diasporasituation gekennzeichnet, während der östliche Teil katholisch geprägt ist. Hier ist vor allem auch als Zentrum die Stadt Bad-Kreuznach zu nennen, mit dem Büro des Dekanates. Das Dekanat hat ausgeprägte ländliche Teile. Die Pfarreiengemeinschaften und ihre Pfarreien sind sehr unterschiedlich im Selbstverständnis und der Arbeitsweise geprägt. Die Seelsorge bewegt sich zwischen „Bewahren“ und „Entwickeln“. Einzelne Kooperationen über die Pfarrgrenzen hinweg existieren. Es gibt mehrere geistliche Zentren (Wallfahrtsort, Or-

<sup>1</sup> Personalschematismus und Anschriftenverzeichnis des Bistum Trier für das Jahr 2007 (Stand 1. März 2007), zitiert nach: Pastoralplan Entwurf vom 15. Juni 2007, 7, unveröffentlichtes Manuskript.



densgemeinschaften, kirchliche Schule). Die kategoriale Seelsorge spielt besonders in der Kurstadt Bad Kreuznach eine besondere Rolle und zeigt eine missionarisch-diakonische Prägung.<sup>2</sup>

## 1.2 Der bisherige Prozess

### 1.2.1 Erste Phase: Der Aufbruch – die Initiierung bis zum ersten Studientag

Anlass, eine Dekanatsentwicklung zu starten, war die neue Ordnung für die Dekanate im Bistum Trier 2004<sup>3</sup> und die damit verbundene Zusammenlegung von drei Dekanaten. In der Dekanatsordnung und der Geschäftsordnung<sup>4</sup> für die Dekanate wurde der Auftrag formuliert, einen Pastoralplan für die Seelsorge im Dekanat zu erstellen und Fachkonferenzen als Arbeitsinstrumente zu bilden. Bereits am Ende des Jahres 2004 wurden im Dekanat Bad Kreuznach erste vorläufige Fachkonferenzen der Dekanatskonferenz eingerichtet.

In dieser ersten Phase lassen sich mehrere Schritte beschreiben:

- a) Der Veränderungsprozess lief zunächst schleppend und wenig zielgerichtet. Gründe dafür waren u. a. die Größe des neuen Dekanates, die Größe der Dekanatskonferenz (40 Mitglieder), die eine neue Arbeitsweise erforderte, fehlende Perspektiven für die Zusammenarbeit, wenig bis keine Kenntnisse über die Arbeit der ehemaligen „alten“ Dekanate und ihrer Mitarbeiter. Auch Unsicherheiten der Dekanatsleitung in der Art und Weise der Bearbeitung der anstehenden Aufgaben prägten die anfängliche Situation.
- b) Um dem zu begegnen, beschloss im Februar 2005 die Dekanatskonferenz, dass das Dekanatsleitungsteam (Dechant, Definitor, Dekanatsreferentin) und die Pastoralreferentin im Dekanat die Aufgaben einer Steuerungsgruppe wahrnehmen sollten. Als Auftrag wurde benannt: Steuern der Pastoralplanerstellung, Begleitung der Fachkonferenzen, Verantwortlichkeit für die Dekanatsentwicklung. Vereinbart wurde, einen Praktischen Theologen als Gemeindeentwickler und eine Organisationsberaterin zu beauftragen.
- c) In einem Erstgespräch zwischen Organisationsberatung, Gemeindeentwicklung und Steuerungsgruppe im April 2005 wurden Ziele der Beratung vereinbart. Weitere wichtige Instrumente und Arbeitsweisen der Entwick-

<sup>2</sup> Entwurf des Pastoralplans vom 15. Juni 2007, 7 ff., unveröffentlichtes Manuskript.

<sup>3</sup> Vgl. die Ordnung für die Dekanate im Bistum Trier KA (Kirchliches Amtsblatt) 2004 Jahrgang Nr. 71 / 15. März 2004.

<sup>4</sup> Vgl. die Geschäftsordnung für die Dekanatskonferenzen im Bistum Trier, KA (Kirchliches Amtsblatt) Nr. 62 / 1. April 2005. Vgl. auch KA Nr. 63 / 2005 für den Dekanatsrat, KA Nr. 64 / 2005 für die Pfarrerkonferenz, KA Nr. 65 / 2005 für die Fachkonferenzen.

lung wurden identifiziert und in die zeitliche und inhaltliche Planung einbezogen. Die Ziele und Schritte des Prozesses wurden in der Dekanatskonferenz vorgestellt und Rückmeldungen und Zustimmung eingeholt. Dieses Verfahren wurde im gesamten Prozess beibehalten.

- d) Da es eine Analyse der pastoralen Situation im „neuen“ Dekanat Bad Kreuznach nicht gab und hierzu fast keine oder nur lückenhafte Informationen bzw. Spekulationen vorhanden waren, wurde die Durchführung einer schriftlichen Befragung unter den Teams der Pfarreiengemeinschaften beschlossen (SEHEN). Weiterhin wurde vereinbart, die regelmäßig stattfindenden Recollectionen gezielt unter die Themen Seelsorgeverständnis und Kirchenverständnis zu stellen (URTEILEN). Ebenso wurde die Arbeitsweise des Studententages gewählt, um inhaltliche Fragestellungen zu bearbeiten, und für März 2006 geplant (HANDELN).

### *Zwischenreflexion 1*

Bereits hier wurden im Zusammenspiel zwischen Gemeindeentwicklung und Organisationsberatung Unterschiede deutlich: Die Gemeindeentwicklung brachte von Beginn an den Inhaltsbezug in das von der Organisationsberatung moderierte Verfahren.

Durch die Zusammenarbeit von Gemeindeentwicklung und Gemeindeberatung erfuhr der Prozess eine Beschleunigung. Fach- und Prozesswissen waren für die Arbeit der Steuerungsgruppe direkt verfügbar. Durch Rollenklärung innerhalb der Steuerungsgruppe und durch Vereinbarung gemeinsamer Ziele in der Dekanatskonferenz wuchs die Handlungssicherheit im Dekanats-team, während die Konferenz eher eine abwartende Haltung in kritischer Distanz einnahm. Ein Ziel der Steuerungsgruppe war es, im weiteren Prozess mehr Verbindlichkeit und Sicherheit durch mehr Kommunikation und Kooperation zu schaffen und so die Akzeptanz für den Prozess bei den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen zu stärken.

- e) Einen nächsten qualitativen Schritt stellte die Fragebogenaktion zur pastoralen Situation in den Pfarreien und Pfarreiengemeinschaften des Dekanates dar. Die pastoralen Mitarbeiter/-innen auf Dekanatsebene wurden mit der Erstellung des Fragebogens, der Durchführung der Befragung unter den Hauptamtlichenteams der Pfarreiengemeinschaften und mit der Auswertung beauftragt.<sup>5</sup> Der Rücklauf (14 von 17 Bögen) zeigte das Spektrum von Verweigerung bis hin zu detailliert ausgearbeiteten Fragebögen. Im Dezember 2005 lag die Auswertung vor. Sie zeigte die Ungleichzeitig-

---

<sup>5</sup> Diese personalentwicklerische Perspektive prägte den Prozess und wurde auch weiterhin konsequent verfolgt, sowohl bei hauptamtlichen wie auch ehrenamtlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen.

- keit der Entwicklung des Dekanates. Auch die Frage, welche Entwicklungsprozesse es in den Pfarreiengemeinschaften und in den Seelsorgebezirken gibt, wer sie steuert und wie die dort gemachten Erfahrungen im Dekanatentwicklungsprozess genutzt werden könnten, wurde aufgeworfen.
- f) Die Ergebnisse der Befragung und die weiterführenden Fragestellungen wurden in einer Dekanatskonferenz vorgestellt und zudem zur Vorbereitung des ersten Studientages genutzt.
  - g) Ein weiterer inhaltlicher Entwicklungsschritt war dann die Durchführung einer *Recollectio* zum Thema Seelsorgeverständnis mit einer externen Referentin im November 2005. Die anschließende Reflexion in der Steuerungsgruppe zeigte eine hohe Zufriedenheit der Teilnehmer/-innen mit den bearbeiteten Inhalten, aber auch mit der Atmosphäre und Arbeitsweise. Es wurde beschlossen, dieses „Instrument“ weiter zu nutzen, im Sinne der Glaubensvergewisserung und –stärkung, aber auch um wichtige Grundaussagen für den gemeinsamen Pastoralplan identifizieren zu können.
  - h) Die in der ersten Phase aufgetauchten relevanten Themen des Prozesses fanden in einem Studientag im März 2006 einen Sammelpunkt. Im Mittelpunkt des inhaltlichen Arbeitens standen die Begriffe „Pastoralplan“, „Fachkonferenzen“ und „Projekte“. Ziele waren: Die Begriffe zu klären und Informationen zu geben, welche Bedeutung sie im Dekanatsentwicklungsprozess hatten. Durch punktuelle Bearbeitung in Kleingruppen, durch Reflexion der aktuellen Situation und Orientierung an der Praxis, durch Lernen am konkreten Beispiel sowie Einbringen der Fachkompetenz der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen wurde eine Mischung der Bearbeitung der Themen geschaffen, die auf die Beteiligten motivierend wirkte. Der Studientag diente dazu, andere Arbeitsweisen als bisher zu erproben, die Kennenlernen und Kommunikation fördern sollten (z. B. in Tischgruppen, Methodenvielfalt, spielerische Elemente, spirituelle Elemente etc.).

### *Zwischenreflexion 2*

Die Rollen der Organisationsberatung und der Gemeindeentwicklung waren klar getrennt: Die Organisationsberatung hatte die Rolle der Moderation und die Gemeindeentwicklung die Expertenrolle. Die bisherigen Schritte klärten Fragen zur Arbeit in Fachkonferenzen und zum Pastoralplan und schafften Akzeptanz und Motivation bei den meisten Konferenzmitgliedern für den weiteren Prozess. Die Steuerungsgruppe erhielt den Auftrag, weiterführende Hilfestellungen zur Arbeit der Fachkonferenzen (Zielfindung, Klärung des Auftrags) zu erarbeiten und einen Diskussionsprozess zum Thema Kirchen-

verständnis mit der Dekanatskonferenz zu starten und die nächste Recollectio dazu zu nutzen.

### 1.2.2 Zweite Phase: Auf dem Weg – Kontakte, Klärungen und Konkretisierungen

Nach dem Studientag begann die zweite Phase, in der die ehrenamtlichen Mitarbeiter/-innen zunehmend in das Blickfeld der Steuerungsgruppe rückten und schrittweise in den Prozess einbezogen wurden (in Fachkonferenzen und durch verstärkte Kooperation mit dem Dekanatsrat). Zudem wurde das Unternehmen „Pastoralplan“ in einem ersten Entwurf konkret.

- a) Im Rahmen der Firmung und Visitation im Dekanat Bad Kreuznach wurde ein Treffen mit dem zuständigen Weihbischof genutzt, um ihn über die Dekanatsentwicklung zu informieren. Ebenso wurde er über die Schritte zur Erstellung eines Pastoralplans und die Arbeit in Fachkonferenzen informiert. Hier ergab sich auch die Möglichkeit, offene Fragen zu diesem Themenkomplex zu klären und Verbindlichkeit im Prozess von beiden Seiten einzufordern und zu sichern.
- b) Bei den weiteren Treffen der Steuerungsgruppe wurde die Arbeit der Fachkonferenzen zusammen mit den Sprechern und Sprecherinnen der Fachkonferenzen reflektiert und beraten. Die Sprecher/-innen brachten ihre Erfahrungen aus der Arbeit in den Fachkonferenzen ein und formulierten weiteren Unterstützungsbedarf bei der Klärung des Auftrags der Fachkonferenzen und bei der Zielfindung. Am Ende dieses Schrittes stand die Zusammenstellung einer Checkliste für Fachkonferenzen durch die Steuerungsgruppe, um die Arbeit der Fachkonferenzen zu unterstützen und zu strukturieren. Die Treffen zwischen den Fachkonferenzsprechern und -sprecherinnen und der Steuerungsgruppe wurden als effektiv und konstruktiv erlebt und ein fester Bestandteil des Prozesses.
- c) Die anstehende Dekanatsklausur im Rahmen der Visitation mit dem Weihbischof im September 2006 wurde dazu genutzt, Planungs-, Struktur- und Organisationsfragen zu klären. Dazu wurde ein schriftlicher Entwurf des Pastoralplans bzw. Bausteine für einen Pastoralplan mit Unterstützung der Gemeindeentwicklung erstellt und vorgelegt. Die Rückmeldungen aus der Konferenz dienten als Korrektiv und gaben Hinweise für das weitere Vorgehen.
- d) Parallel wurde ein Einkehrtag zum Thema Kirchenverständnis (Kirchenbilder) mit dem Dekanatsrat (Vertreter/-innen aus den Pfarrgemeinderäten der Pfarreien) von der Steuerungsgruppe geplant und durchgeführt. Anlass dazu gaben u. a. die Ergebnisse der Situationsanalyse. Sie zeigte, dass es zu wenig Angebote – auch spirituelle – im Bereich der Begleitung und Schulung von Ehrenamtlichen im Dekanat gab, aber immer wieder ein großer Bedarf von den Betroffenen formuliert wurde. Die ehrenamtlichen Mit-



- arbeiter und Mitarbeiterinnen erlebten das eröffnete Forum und die Wertschätzung ihrer Arbeit als Gewinn. Ein weiteres Angebot dieser Art wurde vereinbart, um das Kennenlernen, die Kommunikation und die Kooperation der Vertreter und Vertreterinnen der Pfarreiengemeinschaften und Pfarreien untereinander zu fördern.
- e) Die zweite Recollectio im Rahmen der Dekanatsentwicklung wurde mit einem externen Referenten zum Thema „Spiritualität und Gemeindeentwicklung“ gestaltet. Auch hier wurden weitere Elemente zum Seelsorgeverständnis und Kirchenverständnis identifiziert. Die Teilnehmer/-innenzahl bei dieser und der folgenden Recollectio war allerdings geringer als beim ersten Mal. Dennoch war der Gewinn groß für die Gruppe und den Prozess.
  - f) Bei einem weiteren Treffen mit den Fachkonferenzsprechern konnten erste Ergebnisse der Arbeit der Fachkonferenzen vorgestellt werden, etwa Konzeptentwicklung für die spezifischen Bereiche (Caritas, Ökumene, Jugend, Schule, Gemeindekatechese und Erwachsenenbildung) und Planung von Projekten. Die Sprecher/-in der Fachkonferenzen beschrieben die Arbeit als effektiv und motivierend. Von der Steuerungsgruppe erhielten sie den Auftrag mit an der weiteren Erstellung des Pastoralplans zu arbeiten.
  - g) Bei der Planung des Jahres 2007 wurden erneut Eckpunkte festgelegt, wie ein Studientag im April 2007 und die Vereinbarung, einen Entwurf des Pastoralplans bis Ende März 2007 vorliegen zu haben.

### *Zwischenreflexion 3*

Am Ende der zweiten Phase zeigte die Steuerungsgruppe eine deutliche Prozesssteuerungskompetenz. Die Handlungssicherheit und Motivation war hoch. In der Dekanatskonferenz und im Dekanatsrat wuchs die Identifikation mit dem Prozess durch die Transparenz des Handelns, der Ziele, der vereinbarten Schritte, der Inhalte und der Möglichkeiten der Beteiligung aller Konferenzmitglieder, die Zeit und Fachkompetenz einbringen wollten und konnten. Die sichtbaren ersten Ergebnisse motivierten.

#### 1.2.3 Dritte Phase: Das Ziel im Blick

Durch das Erleben der eigenen Rolle und der Rolle der anderen Mitglieder der Steuerungsgruppe und durch Personalveränderungen (neue Mitarbeiterinnen auf Dekanatsebene) wurde zu Beginn dieser Phase im Januar 2007 eine erneute Klärung der Rollen notwendig. Am Ende standen die Aufgabenbeschreibung (Wer macht was, mit welchem Ziel?) und eine Differenzierung in inhaltliche und organisatorische Steuerung (Dekanatsleitung). Bei der inhaltlichen Steuerung sollen vor allem die pastoralen Mitarbeiter/-innen mit besonderen Aufgabenbereichen ihre Beobachtungen mit einem „wachen Blick“ für die Dekanatsentwicklung einbringen. Vereinbart wurde, dass es zukünftig einmal

im Jahr ein Treffen mit dem Thema „Dekanatsentwicklung strategisch“ (Überprüfen der Ziele und Inhalte des Pastoralplans, Planen des weiteren Vorgehens etc.) geben sollte.

- a) Der zweite Studientag innerhalb des Entwicklungsprozesses wurde mit dem Instrument SEHEH-URTEILEN-HANDELN gestaltet. Eine Redaktionsgruppe für den Pastoralplan wurde gebildet (Erweiterung der Steuerungsgruppe um zwei Mitglieder der Dekanatskonferenz aus dem kategorialen und territorialen Bereich). Die Mitglieder der Dekanatskonferenz nahmen nur zur Hälfte an diesem Studientag teil. Die am Thema Interessierten nutzten diesen Tag, um ihre pastorale Arbeit zu reflektieren und tolerierten, dass andere Kollegen nicht an diesem Tag teilnahmen. Auch die Steuerungsgruppe wertete den Tag als weiteren qualitativen Fortschritt in der Erstellung des Pastoralplans und der Dekanatsentwicklung. Die, die nicht teilnehmen wollten oder konnten, wurden auf den folgenden Dekanatskonferenzen informiert.
- b) In einer Dekanatskonferenz im Mai 2007 wurde der Entwurf des Pastoralplans erneut diskutiert und das geplante weitere Vorgehen vorgestellt. In Redaktionsteamsitzungen und Treffen mit den Fachkonferenzsprechern und -sprecherinnen, wurden einzelne Teile des Plans überarbeitet und weitere Arbeitsaufträge (Beiträge zur Situationsanalyse, zum Kirchen- und Seelsorgeverständnis und zu den Zielen der Dekanatsentwicklung, aus den jeweils fachspezifischen Sichtweisen der Fachkonferenzen entwickeln) für die Arbeit der Fachkonferenzen formuliert.
- c) Im Juli 2007 wurde der Pastoralplan-Entwurf und das weitere Vorgehen im Dekanatsrat zur Diskussion gestellt und ein Studientag zum Thema „Pastoralplan“ für Oktober vereinbart. Bis Mai/Juni 2008 soll der Pastoralplan im Rahmen einer Dekanatsversammlung und eines Festes vorgestellt und verabschiedet werden.

#### *Zwischenreflexion 4*

Der bis zum jetzigen Zeitpunkt beschriebene Prozess zeigt, dass es möglich ist, an einer gemeinsamen und verbindlichen Grundlage zu arbeiten, die Differenzierungen und die Unterschiedlichkeit der Pfarreiengemeinschaften zulässt, die örtlichen Gegebenheiten sowie die Ungleichzeitigkeit der Entwicklung nicht negiert, sondern sie einplant. Es wird akzeptiert, dass der Weg von den Pfarreiengemeinschaften und Hauptamtlichen im Tempo und der Arbeitsweise unterschiedlich gegangen wird. Das Spektrum reicht von aktiver Mitarbeit an der Erstellung des Pastoralplans oder in einer Fachkonferenz bis zur unregelmäßigen Anwesenheit bei den Dekanatskonferenzen. Dennoch gibt es eine gemeinsame Dekanatsentwicklung. Diese zeigt sich im Pastoralplan. Einige Pfarreiengemeinschaften ermutigt eine eigene, am gemeinsamen Plan orientierte, pastorale Planung zu betreiben. Bereits jetzt wur-

de ein Konsens erzielt, der dazu führte, das Kommunikation zwischen Hauptamtlichen und ehrenamtlichen gefördert wurde und an ein gemeinsames Seelsorge- und Kirchenverständnis mit Freiraum für persönliche Akzentuierungen formuliert werden konnte. Die Arbeit der Fachkonferenzen nimmt zunehmend Einfluss auf das, was im Dekanat an Projekten und Maßnahmen stattfindet.

## 2. Die Bedeutung der Praktischen Theologie für die Entwicklung von Pastoralplänen

Im Folgenden problematisieren wir das Praxisverhältnis der Praktischen Theologie in der Gestaltung von Seelsorge instruierender Pastoralplanarbeit. Dazu möchten wir zunächst auf den Praxisbezug allen Theorietreibens hinweisen. In Thesenform entfalten wir schließlich den Beitrag der Praktischen Theologie zur Entwicklung von Pastoralplänen.

### 2.1 Der Praxisbezug allen Theologietreibens in Thesenform

Karl RAHNER hat zu Recht die Notwendigkeit des Praxisbezugs allen Theologietreibens herausgestellt. „Für Rahner muss Theologie als Wissenschaft immer von sich weg weisen in eine christliche Tat, die Leben ist und nicht bloße Konsequenz theologischer Theorie.“<sup>6</sup> Dennoch ist der Praxisbezug der einzelnen theologischen Fächergruppen unterschiedlich.

„Als eigene Disziplin innerhalb der wissenschaftlichen Theologie vermag sich darum die Praktische Theologie erst und nur in dem Maße auszuweisen, als sie auf einen Gegenstandsbereich (Materialobjekt) verweisen kann, der in den anderen theologischen Disziplinen keine oder allenfalls eine randständige Beachtung findet, und als von ihr dafür vorzusehende spezifische wissenschaftliche Zugangs- und Verfahrensweisen (Formalobjekt) entwickelt und angewendet werden.“<sup>7</sup>

### 2.2 Praktische Theologie – ihr Beitrag zur Pastoralplanarbeit

#### *These 1*

*Im Blick auf das Materialobjekt, empirisch wahrnehmbare Praxis, ist die zuständige theologische Fächergruppe die Praktische Theologie und im Blick auf die zentralen pastoralen Handlungsfelder der Pastoralplanerarbeitung die Pastoraltheologie.*

<sup>6</sup> Michael BOLLIG, Impulse aus der Theologie Karl Rahners für die Praxis kirchlichen Handelns, in: Georg KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 504–512, hier 508.

<sup>7</sup> Norbert METTE, Wozu taugt die Praktische Theologie?, in: Georg KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 518–521, hier 519.

Gegenstand der Praktischen Theologie ist die empirisch feststellbare Praxis von Gemeinden und Kirche im jeweiligen Zusammenhang gesellschaftlicher Praxis. Diesen Gegenstand bearbeiten die praktisch-theologischen Fächer Homiletik, Kirchenrecht, Liturgik, christliche Spiritualität, Pastoralpsychologie, Pastoraltheologie und Religionspädagogik; vereinzelt auch Caritaswissenschaften und Religionssoziologie. In der Regel hat die Pastoraltheologie dabei die Handlungsbereiche Gemeindeaufbau und -entwicklung, Leitung sowie soziale und politische Diakonie zu bearbeiten.

Das Praxis-Theorie-Praxis-Verhältnis in der Praktischen Theologie ist dynamisch, konfliktreich und dialektisch. Nur wenn Theoretiker und Praktiker mit ihren je unterschiedlichen Akzenten gemeinsam an der Entwicklung, der ständigen Überprüfung und der Korrektur von Praxistheorien kirchlich-christlichen Handelns arbeiten, wird die dialektische Beziehung von Theorie und Praxis realisiert. In der Theorie-Praxis des pastoralen Planens in Bad Kreuznach erhält die implizite (praktische) Theologie der einzelnen Seelsorgerinnen und Seelsorger ein inhaltliches Forum, um sich über ihre jeweiligen unterschiedlichen Akzente aufklären zu können.

### *These 2*

*Pastoralpläne setzen die Auseinandersetzung mit dem eigenen Theologie-, Kirchen- und Seelsorgeverständnis voraus, ebenso die Kompetenz, diese zentralen Themen mit anderen kommunizieren zu können.*

Die Entfaltung dieser Theorie muss in der Praktischen Theologie (Ausbildung, Berufseinführung, Fortbildung) gelernt werden. Andernfalls greift der Praktiker nach Rezepten und Faustregeln, Ablagerungen aus sehr unterschiedlichen Theorieansätzen, die sich einmal unter bestimmten Umständen bewährt haben und die ständig ergänzt werden. Zur Entwicklung einer Praxistheorie ist es notwendig, solche Rezepte auf ihren ursprünglichen theoretischen Zusammenhang zu befragen und dann erst über Aufnahme (bzw. Ablehnung) in die eigene Praxistheorie zu entscheiden. Diese Entwicklungsprozesse zu beraten gehört zu den zentralen Aufgaben Praktischer Theologie.

In Bad Kreuznach wird dabei deutlich, dass die Unterschiede der theologischen Ansätze nicht einfach zu harmonisieren sind. In Respekt vor ihren biografischen und zeit- sowie einstellungsabhängigen Entstehungsgeschichten geht es auch um das Angebot, sich darüber im Sinne der eigenen Spiritualität auszutauschen. Deshalb gibt es die Verbindung von Studentagen und Recollectionen.

### *These 3*

*Pastoralplanentwicklung geschieht im dynamischen Zusammenspiel von Theorie (Theologie-, Kirchen- und Seelsorgeverständnis) und Praxis (Situati-*



*onsanalysen, Projekte, Evaluationen) in immer wieder neuen Prozessen (pastorale Planung).*

Da Theorie und Praxis für die Praktische Theologie in gleicher Weise Orte der Wahrheitsfindung sind, ist es Aufgabe der Praktischen Theologie eigene und fremde Praxiserfahrungen kritisch zu analysieren und für theologische Theoriebildung fruchtbar zu machen. Die Praxis der Praktiker ist das Kapital der Praktischen Theologen.

Im Dekanat Bad Kreuznach orientiert man sich deshalb nicht nur am Alltag der Seelsorge, sondern richtet sich Zeit zur Auseinandersetzung mit den handlungsleitenden Kirchen- und Seelsorgeverständnissen ein.

#### *These 4*

*Eine Verständigung über einen Pastoralplan ist auf kommunikative Begegnungen, ein diskursives Klima und didaktisch-methodisch gestaltete Veranstaltungformen angewiesen. In der Regel ist Unterstützung durch prozessberatende Kompetenz und praktisch-theologische Feldkompetenz (Gemeindeberatung/kirchliche Organisationsberatung) zumindest in der Startphase notwendig. Orientierungsrahmen sind die jeweiligen Pastoralpläne bzw. Pastoralen Leitlinien des Bistums.*

Die eigene Praxistheoriebildung geschieht im Rahmen der von den Kirchenleitungen, Konzilien und Synoden erlassenen Gesetze und Verordnungen. Spätestens an dieser Stelle zeigt sich, dass ein dialektisches Verhältnis von Theorie und Praxis nur in einem konfliktreichen Prozess hergestellt werden kann. Denn welche Praxistheorie gesetzlich abgesichert ist, ist weniger eine Frage der Einsicht als eine Frage der Macht. Deshalb sind Fraktionsbildungen für die Entwicklung von Praxistheorien unabdingbar.<sup>8</sup>

In diesem Wissen setzt die Pastoralplanarbeit in Bad Kreuznach auf gute Kommunikation und Transparenz. Sie versucht von daher einen partizipativen Weg zu gehen, der auch die Verbindung von Haupt- und Ehrenamt aktualisiert.

#### *These 5*

*Die Aufgabe der Praktischen Theologie besteht konkret darin, Struktur und Prozess der Erarbeitung eines Pastoralplans vorzubereiten, zu steuern und zu reflektieren (handlungswissenschaftlicher „Regelkreis“ von Rolf Zerfass: Sehen – Urteilen – Handeln – Neu-Sehen).<sup>9</sup>*

<sup>8</sup> Vgl. Christoph BÄUMLER, Probleme der Theoriebildung Praktischer Theologie, in: Rolf ZERFASS / Norbert GREINACHER (Hg.), Einführung in die Praktische Theologie, München / Mainz 1976, 77–95.

<sup>9</sup> Vgl. Rolf ZERFASS, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Theologische Revue 69 (1973) 90–98; vgl. Norbert METTE, Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis, in: Diakonia 20 (1989) 23–29.

Funktionen der Praktischen Theologie sind die Analyse, kritische Beurteilung und Weiterentwicklung der (kirchlichen) christlichen Praxis im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext sowohl aus theologischer Perspektive – hier sind die zuständigen theologischen Fachdisziplinen gefragt – wie aus der Perspektive der mit dem jeweiligen Gegenstand befassten Human-, Sozial-, Wirtschafts- oder Naturwissenschaften.

In kollegialer Zusammenarbeit mit Praktikern ist es auch Aufgabe der Praktischen Theologie, durch Ausbildung und Beratung Handlungs-Orientierungen für die Praxis zu entwickeln und durch Aktionen, Befragungen, Analysen und Projekte zu überprüfen und weiter zu entwickeln. Die Vorgehensweise bzw. Didaktik und Methodik der Praktischen Theologie, um die sich vor allem Norbert METTE verdient gemacht hat, hat den Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, den Johannes XXIII. für die soziale Arbeit empfohlen hatte, für die pastorale Arbeit übernommen und weiter ausdifferenziert.<sup>10</sup>

Das bedeutete im Dekanat, sich auch mit Erhebungsmethoden vertraut zu machen, um auf objektivierbares Datenmaterial zurückgreifen zu können. Hier unterstützt die Prozess- und systemische Kompetenz der Organisationsberatung nicht durch Moderation, sondern durch eine ihr eigene inhaltliche Kompetenz in der Anwendung sozialwissenschaftlicher Erhebungsinstrumente.

#### *These 6*

*Die Situationsanalyse und -interpretation mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und Modelle setzt gute Kenntnisse dieser Ansätze und ihrer Begründungszusammenhänge voraus, um jeweils die „Kompatibilität“ mit dem christlichen Menschenbild und Weltverständnis überprüfen zu können. Ebenso wichtig ist das Wissen darum, was mit „elementarer Theologie“ gemeint ist, damit sachgerechte Verknüpfungsprozesse durchgeführt werden können im Sinne verantwortlicher praktisch-theologischer Theoriebildung und daraus abgeleiteter Handlungsorientierungen.*

Das Verhältnis von Humanwissenschaft und Praktischer Theologie wird dabei im Sinne Hermann STEINKAMPS als „Paradigma konvergierender Optionen“ bestimmt.<sup>11</sup> Expertenberatung und Prozessberatung sind hier, wie am Prozess in Bad Kreuznach ersichtlich, dialogisch aufeinander verwiesen.

<sup>10</sup> Manfred JOSUTTIS, Zur Didaktik der Praktischen Theologie, in: Ferdinand KLOSTERMANN / Rolf ZERFASS (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München / Mainz 1974, 554–566. „Didaktische Zusammenhänge sind ein ‚Sitz im Leben‘ der Theologie. Das Didaktische darf aber keinesfalls auf die Praktische Theologie beschränkt gesehen werden, wenngleich es im engeren Sinne in Katechetik und Religionspädagogik (...) seinen besonderen Ort hat.“ (G. R. SCHMIDT, Didaktik, in: TRE Bd. 8, Berlin / New York 1981, 736–741, hier 741).

<sup>11</sup> Vgl. Rudolf ENGLERT, Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: Hans Georg ZIEBERTZ / Werner SIMON (Hg.), *Bilanz der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1995, 147–174, hier 168 f.

### *Resümierende Schlussthese*

*Qualifizierte Pastoralplanentwicklung ist auf praktisch-theologische Kompetenz bzw. Beratung angewiesen. Praktische Theologie wird dabei nicht als Anwendungswissenschaft, sondern als „theologische symbol- und erfahrungsorientierte Handlungswissenschaft“ verstanden.*

Wahrnehmen und Sehen der Wirklichkeit als „kairologische“ Standortbestimmung muss auf den verschiedenen Ebenen von Gesellschaft, Kultur, kirchlicher Realität und persönlicher Erfahrung stattfinden. Das ist kein Vorgeplänkel vor dem ‚Eigentlichen‘, sondern gehört integral zu dem, was heutiger Seelsorgelehre und -praxis zu tun aufgegeben ist. Erst dann kann das „Urteilen“ einsetzen und kriteriologisch den erhobenen Ist-Zustand mit den Vorgaben der Glaubensüberlieferung hermeneutisch vermitteln. Auf dieser Grundlage können drittens „praxeologische“, auf konkrete Handlungsmöglichkeiten und Optionen bezogene Überlegungen einer künftig tragfähigen Seelsorge angestellt werden, z. B. für das Erarbeiten eines pastoralen Planes im Dekanat Bad Kreuznach.

Das anspruchsvolle, aber „billiger“ nicht zu erreichende Ziel ist somit – sehr verdichtet gesagt – eine theologische Symbol-, Erfahrungs- und Handlungswissenschaft, d. h. eine symbolisch-kritische, kommunikativ-diakonische Theorie heutiger und künftiger christlich-kirchlicher Seelsorgepraxis mit und für suchende Menschen in unserer Gesellschaft und Kultur – am Maßstab und im Licht des Evangeliums.<sup>12</sup> Daran muss sich letztlich auch die Qualität seelsorglicher Planung bemessen lassen, wenn sie das Handeln der Seelsorger und Seelsorgerinnen instruieren will.

Praktische Theologie als Handlungswissenschaft und kirchliche Organisationsberatung verständigen sich schließlich aufgrund ihrer Fach- und Prozesskompetenz auch darin, angemessene Handlungsformen und Methoden vorzuhalten bzw. in ihren Arbeitsformen zu beraten. Schaut man auf den Prozess in Bad Kreuznach, so haben sich an konkreten Lern- und Handlungsformen bewährt: Rollenberatung der handelnden Personen in ihrem organisationalen Kontext, wie z. B. in der Steuerungsgruppe, im Dekanatsrat, in der Dekanatskonferenz, in der Redaktionsgruppe. Unterstützt wurde dabei der kollegiale Austausch auch im Sinne wechselseitiger Praxisberatung, die Hinführung zur Selbststeuerung von Projekten wie die Entwicklung eines Pastoralplanes, die Bearbeitung von Konflikten und von Motivationsproblemen. Letztlich wurden fachlich orientierte Foren zur Auseinandersetzung geschaffen, die das planerische sowie zugleich geistliche Miteinander fördern, die gemeinsame Verantwortung für das Gelingen von Seelsorge in den Blick rücken

<sup>12</sup> Vgl. Heribert WAHL u. a., Leitartikel: Qualitätsentwicklung in der pastoralen Bildung – Antwort auf die Herausforderungen des II. Vatikanischen Konzils, in: Georg KÖHL (Hg.), Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 21–47, hier 38–41.

und dabei die Qualität der im pastoralen Planen zu verabredenden Leistungen sichern. In diesem Sinne ist das Ineinander von Personal- und Organisationsentwicklung sorgfältig zu planen.

3. Theorie-Praxis in der Pastoralplanarbeit nicht nur in Bad Kreuznach – aus der Distanz beobachtet – Versuch einer Metareflexion

Praktische Theologie aus sich heraus „macht“ keine Pastoralpläne. Sie bietet aus sich heraus in diesem Sinne keine Praxis pastoralplanerischer Arbeit, sondern sie bietet als theologische Theorie Möglichkeiten der Reflexion von pastoraler Praxis unter praktisch-theologischen Gesichtspunkten, ohne jedoch explizit und konkret Teil dieser pastoralen Praxis sein zu können.<sup>13</sup>

So gesehen wird sie zur Beobachtung von Praxis, hier der Praxis pastoralen Planens und man kann sie fragen, unter welchen beobachtungsleitenden Gesichtspunkten sie das tut. Das berührt natürlich auch ihr Selbstverständnis als Theorie.

- 3.1 Zu den beobachtungsleitenden Gesichtspunkten der praktischen Theologie, wenn Pastorales Planen beobachtet wird

Wenn nach der Beobachtungsperspektive der Praktischen Theologie Ausschau gehalten wird, dann kann ihr zugeschrieben werden,

- a) dass sie sehen kann, in welchen Kontexten pastorales Planen oder Pastoralplanarbeit wichtig wird und in welchen eher nicht;
- b) dass sie Kriterien zur Verfügung stellen kann, um den Prozess und die Wirkungen pastoraler Planung anhand der planerischen Zielsetzungen und Absichten beurteilen zu können;
- c) dass sie dabei als interdisziplinär ansetzende Wissenschaft auf systematisch-theologische wie biblisch-theologische Kriterien zurückgreift, ebenso auf humanwissenschaftliche und soziologische, die in einen Wechselbezug gestellt werden;
- d) dass sie aus dem Sehen und Urteilen heraus in der Lage ist, Hinweise und Impulse zu geben, die sich die Praxis zur Vergewisserung ihrer eigenen Situation sowie zur eigenen Optimierung zu eigen machen kann, aber nicht unbedingt muss.

---

<sup>13</sup> Vgl. dazu die Auseinandersetzung in der Religionspädagogik bei Matthias GRONOVER, Religionspädagogik mit Luhmann, Berlin 2006, 94 ff., vgl. den Ansatz bei Herbert HASLINGER, Die Wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis, in: DERS. (Hg.), Praktische Theologie, Bd. 1 Grundlegungen, 102–122, 105 f., der die Praktische Theologie als „Handlungstheorie“ konzipiert. Ergänzend der Hinweis von Martin LECHNER, Pastoraltheologie als Wissenschaft, in: Konferenz der bayrischen Pastoraltheologen (Hg.) Christliches Handeln. Kirchesein in der Welt von heute, München 2004, 233–252, 244, Praktische Theologie als Wahrnehmungswissenschaft zu konzipieren.



Fasst man so das Verhältnis von Praktischer Theologie zur Pastoralplanarbeit in der Praxis einer Diözese, eines Dekanates oder einer Pfarrei, dann kann die Praktische Theologie in ihrer kritischen Distanz zur Praxis als eine Form der Beobachtung zweiter Ordnung angesehen werden.<sup>14</sup> Dazu stattet sich Praktische Theologie selbst mit biblisch-theologischen, systematischen und interdisziplinären Brillen aus.

### 3.2 Die „Entdeckungen“ der Praktischen Theologie

Praktische Theologie entdeckt in ihrem biblisch-theologischen Rückbezug im Blick auf das pastorale Planen idealtypischerweise zweierlei:

- a) Erzählungen, die von einem planvollen Handeln berichten, in denen die Protagonisten Plänen folgen, um etwas zu erreichen, wie z. B. Entlastung zu finden (vgl. Ex 18), gerettet zu werden, Land in Besitz zu nehmen (vgl. Num 13). Diese Vorhaben sind durch Gott und die von ihm ausgewählten (berufenen) Persönlichkeiten legitimiert. Sie haben in der Regel Erfolgsbedingungen, die im Befolgen von Regeln liegen.
- b) Auftreten von charismatischen Persönlichkeiten, wie Jesus selbst, deren Wirkung und Erfolg sich nicht eigens einer ausdrücklichen Planung verdankt, sondern einer Sendungsgeschichte, die aber zur Sicherung und Weiterführung des ursprünglichen Charismas wiederum auf Planung angewiesen ist. Exemplarisch zeigt sich das in der Emmausperikope, insofern das ursprüngliche Charisma wieder auftritt, erinnert und handlungsleitend für die Emmausjünger wird (vgl. Lk 24, 13–35)

Praktisch-theologisch eröffnet dieser Rückbezug den Horizont der Reich-Gottesperspektive, in dem die gemeinschaftsbildenden Aspekte (Kirche, Volk Gottes unterwegs, ...) sowie die sinngebende Verweisung von Leben, Tod und Auferstehung zu zentralen Kriterien für die Beobachtung der Praktischen Theologie werden.<sup>15</sup>

Diese zeigt sich dann in Fragen wie:

- a) was ist der theologische Horizont pastoralen Planens?
- b) Welche biblisch-theologischen Erzählstücke sind mit den impliziten Kirchen- Gottes- und Menschenbildern als Grundlage verknüpft und
- c) wie konkurrieren bzw. ergänzen sich unterschiedliche Erzählstücke in den Konzeptionen der agierenden Seelsorgerinnen und Seelsorger?

<sup>14</sup> Vgl. zum Konzept von Beobachtung z. B. Niklas LUHMANN, Einführung in die Systemtheorie, Heidelberg 2002, 141 ff.

<sup>15</sup> Vgl. HASLINGER, a. a. O. 109 f. mit Verweis auf den Ansatz von Helmut PEUKERT.

Im Blick sind dann auch interdisziplinär die psychologisch und sozial wirkenden Dynamiken der Exklusion und der Inklusion in einem doppelten Sinne:

- a) zuerst auf der Ebene pastoraler Konzepte: Welche Ansätze schließen andere wegen Unverträglichkeit aus, welche verhalten sich komplementär zueinander?
- b) dann auf der Ebene ihrer Absichten und Wirkungen: Welche Programme schließen ein, welche aus mit welchen Folgen für das Bewusstsein und der Adressierung an Personen, Rollen, Organisationen als Urheber des Ein- oder Ausschließens angesichts des Sendungsauftrages, zu allen Völkern zu gehen und alle Menschen zu Jüngern des Herrn zu machen (Mt 28, 19)

### 3.3 Pastorales Planen erscheint praktisch-theologisch als chancenreich

Praktisch-theologisch ist dem pastoralen Planen von diesen Perspektiven her eine hohe Produktivität zuzusprechen:

- a) Pastorales Planen macht auf die unterschiedlichen Ansätze und Ziele aufmerksam.
- b) Pastorales Planen entdeckt Unterschiede und führt auch zur Auseinandersetzung und Konflikten
- c) Pastorales Planen hilft Verantwortlichkeiten klären und führt zu Entscheidungen, die Verbindlichkeit herstellen helfen.

Von daher können wir aufgrund der biblisch-theologischen, systematischen sowie interdisziplinären Verbindungslinien dem oft gehörten Einspruch gegen das pastorale Planen, es sei sozusagen aus der Logik des Managements abgeleitet, nicht unbedingt folgen. Kritisch unter die Lupe zu nehmen sind allerdings die Zielperspektiven und die Wirkungsgeschichten.

### 3.4. Was will pastorales Planen? – Praktisch-theologisch beobachtet

Pastorales Planen zielt in der Regel darauf ab, die kirchlichen und pastoralen Wege zu den Menschen zu verbessern. Dazu greift pastorales Planen als methodisches Rüstzeug auf den Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ zurück und nimmt damit den hermeneutischen Ansatz der Praktischen Theologie auf. Pastorales Planen kann so wissenschaftliche Methoden anwenden und zu wissenschaftlich fundierten Erkenntnissen (Gültigkeit der Aussagen, valide Datenerhebung, nachvollziehbare Schlussfolgerungen) gelangen, ohne selbst explizite praktisch-theologische Theorie zu sein.

Aus der Beobachtung der Praktischen Theologie heraus ergeben sich im Blick auf die gegenwärtigen Ansätze pastoralen Planens folgende Hinweise: Mit der gesellschaftlichen Differenzierung ist die Selbstverständlichkeit konfessioneller kirchlicher Alltagsvollzüge aufgebrochen. Stattdessen herrscht

eine gewisse Unübersichtlichkeit aufgrund sich einstellender innerer und äußerer Pluralisierung<sup>16</sup>

Damit in Verbindung stehen die Daten,

- a) dass in Deutschland die Priesterzahlen zurückgehen und gleichzeitig die Kernfunktionen und -aufgaben von Priestern nicht delegierbar sind auf andere pastorale Berufsgruppen,
- b) dass die Zahl der Kirchenmitglieder sich durch Austritte und den demografischen Wandel verringert und
- c) dass die mittelfristigen Finanzprognosen die Abnahme kirchensteuerlicher Einnahmen voraussagen.

Es entsteht so die Frage, wie mit den geringer werdenden sachlichen sowie personellen Ressourcen angesichts der inneren und äußeren Pluralisierung und angesichts des bleibenden Auftrages der Kirche die (seelsorglichen) Wege zu den Menschen so gestaltet werden können,

- a) dass sie entsprechend des kirchlichen Auftrags zu helfend-heilenden Begegnungen führen und
- b) dass dabei zugleich Menschen gefunden werden, die eine innere Bereitschaft entdeckt haben bzw. entdecken, sich haupt- wie ehrenamtlich in den Dienst der Kirche zu stellen und dabei die Botschaft des Evangeliums selbst zu bezeugen und weiterzusagen.

Zugleich fällt auf, dass die Gruppe derer, die ehren- wie hauptamtlich für die Kirche unterwegs sind, selbst binnenpluralisiert agieren, also eben nicht einheitlich, sondern biografisch individuell (persönliche Berufsgeschichte) und kontextspezifisch. Das führt neben allen kirchenamtlich gesetzten Regeln und Strukturen zu höchst unterschiedlichen Programmen, die nicht selten pastorale Teams in einer Pfarrei oder Pfarreiengemeinschaften zu spalten drohen. Die Programme werden dabei nicht selten unter Berufung auf die Botschaft sowie die biografischen sowie die situationsspezifischen Erfahrungen legitimiert.<sup>17</sup>

Das schafft stets Unterschiedlichkeit oder Vielfalt, und nicht immer ist da-

---

<sup>16</sup> Vgl. Michael N. EBERTZ, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1999, Rainer BUCHER, Pluralität als epochale Herausforderung, in: Herbert HASLINGER (Hg.) Praktische Theologie, Bd. 1 Grundlegungen, Mainz 1999, 91–101.

<sup>17</sup> Man könnte auch sagen, sie werden in der Spannung subjektspezifischer und systemspezifischer Gegebenheiten hervorgebracht und haben stets Folgen für die Subjekte wie die Systeme. Die eine Seite bezieht sich auf die Entwicklung von Bewusstsein im Sinne der Personalentwicklung als Persönlichkeitsbildung, die andere Seite bezieht sich auf die Systementwicklung, also der sachlichen, zeitlichen und sozialen Strukturen territorialer und kategorialer Seelsorge.

hinter die Einheit zu entdecken. Denn diese Unterschiedlichkeit wird zugleich vor Ort von den Menschen wahrgenommen. Sie sind dann selbst aufgrund dieser Binnenpluralität in Verbindung mit einer ihnen eigenen Mobilität vor die Wahl gestellt, welchem Programm sie ihre „Stimme“ geben<sup>18</sup>: „Kann der Diakon nicht zum Gespräch kommen, ich habe gehört, der kann besser zuhören!“ „Können wir unser Kind nicht in der Nachbarpfarrei taufen lassen, dort gibt es die Möglichkeit, individuell den Termin zu vereinbaren!“ „Ich möchte, dass wir in unserer Kommunionvorbereitung mehr Bibeltage für unsere Kommunionkinder haben und dafür weniger Gruppenstunden!“ „Wenn Pfarrer X den Gottesdienst hält, dann fahre ich immer zum Sonntagsgottesdienst von Pfarrer Y.“

Diese Situationen lassen sich mit vielen weiteren Erzählungen anreichern. Deutlich wird, dass die Frage nach Orientierung, wer für wen mit welchen Angeboten da ist, wie Bedürfnisse und Bedarfe im Zusammenwirken aller Ebenen einer Diözese hier in eine sehr deutliche Verbindung treten: Es gilt, im Kontext wachsender Pluralität innen und außen für sich selbst und die kirchlich gebundenen sowie die religiös suchenden Menschen erkennbar und attraktiv zu bleiben. Dazu sind Anstrengungen notwendig, wie z. B. die Mühe des pastoralen Planens in der Perspektive,

- a) sich produktiv über die Kirchenverständnisse, Gottesbilder und Berufungsgeschichten auszutauschen,
- b) die Situation der Menschen in den pastoralen Räumen deutlich in den Blick zu nehmen und sogar sich in die Lage zu versetzen, von ihnen aus zu denken,
- c) die eigenen personalen (haupt- wie ehrenamtlichen), finanziellen und sachlichen Ressourcen effizient und effektiv zur Verfügung zu stellen.

An dieser Stelle blenden sich Fragen der Organisation auf: Wie sind die Entscheidungswege, welche Rollen sind geklärt und mit welchen Aufgaben verbunden? Dabei geht es vor allem um die Entwicklung hilfreicher Strukturen. Aufgespannt ist hier der Zusammenhang von Personalentwicklung und Organisationsentwicklung. Kirchliche Organisationsentwicklung richtet einen Fokus auf die Gemeindeentwicklung. Die kirchlichen Organisationsberater beraten dabei Gemeindeentwicklungsprozesse. Die Prozesse der Entwicklung der Gemeinde werden dabei in einen Zusammenhang mit der der Wirksamkeit des pastoralen Planes gebracht. Das führt auf der Ebene Dekanat und Pfarrei zu Vergewisserungsprozessen:

---

<sup>18</sup> Vgl. Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft*, Würzburg 1999, 266–361, der aufgrund der gesellschaftlichen Differenzierung das Zusammenspiel von individueller Lebensentwicklung und Mobilität diskutiert.



- a) Für wen und für was steht das Dekanat im Bezug auf die Pfarreien, Pfarreiengemeinschaften und die dort lebenden Menschen?
- b) Wie sind die Aufgaben der Seelsorgerinnen und Seelsorger und der ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter verteilt und andererseits aufeinander bezogen?
- c) Welche Menschen werden angesprochen, welche werden durch die Programme, Angebote und Milieuzuschreibungen ausgeschlossen?<sup>19</sup>

Mit der Beantwortung dieser Fragen sind zugleich die Fragen nach den leitenden Seelsorgeverständnissen, den Kirchenbildern und den je aktuellen Interpretationen gestellt. Pastorales Planen kommt hier nicht umhin, in der Regel unterstützt durch die Praktische Theologie die implizite, vor Ort beheimatete Theologie durch Beratungsschleifen und durch ein entsprechendes Wissensmanagement explizit werden zu lassen.<sup>20</sup> Das führt schließlich dazu, dass Ziele, Programme und Regeln aufgrund der entsprechenden Vergewisserungsschleifen zwischen den handelnden Personen auf den jeweiligen Ebenen sowie zwischen den jeweiligen Systemen (Bistum Dekanat, Pfarrei) erarbeitet werden können.

„Die Tugend des Alltags ist die Hoffnung, in der man das Mögliche tut und das Unmögliche Gott zutraut.“ (Karl Rahner)

<sup>19</sup> Vgl. dazu Michael N. EBERTZ, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg 2003

<sup>20</sup> Vgl. dazu Stephanie, KLEIN, *Die Zusammenarbeit zwischen TheoretikerInnen und PraktikerInnen*, in: HASLINGER (Hg.) 260–266.

## Leitlinien für Eucharistiekatechese

Arbeitsprozess und Ergebnisse der „Projektgruppe Katechese“  
im Bistum Trier (September 2005 – Juli 2007)

*Zusammenfassung:* Der Artikel gibt einen Einblick in den Arbeitsprozess der „Projektgruppe Katechese“ und fasst ihre Ergebnisse zusammen. Durch die Analyse in der Praxis erprobter Erstkommunion-Modelle wurde es möglich, praktisch-theologische Rückschlüsse zu ziehen und Leitlinien für Eucharistiekatechese zu entwickeln. Sie sind als Orientierungshilfe gedacht, um die Praxis vor Ort eigenständig zu überprüfen und weiter zu entwickeln, zu ergänzen oder auch zu korrigieren. Ein besonderer Akzent liegt darauf, in der Eucharistiekatechese geschichtliche und gegenwärtige Glaubenserfahrungen zu erschließen und mit dem Leben von heute ins Gespräch zu bringen. Vier grundlegende „Elementarbereiche“ (Erfahrungsfelder) sind nach Meinung der Projektgruppe substantieller Bestandteil einer Eucharistiekatechese und werden im Hinblick auf die beteiligten Personengruppen (Kinder, Eltern, Katechet(inn)en und Hauptamtliche) jeweils individuell und auf Gemeinde bezogen bedacht.

*Abstract:* The article offers an insight into the working process of the „Project Team Catechesis“ and sums up its results. The analysis of models of catechesis for the First Holy Communion, which are tested in practice, made it possible to draw conclusions for practical theology and to develop guidelines for catechesis. The guidelines are meant as an orientation in order to test the local practice, to develop it further, to complete or even to correct it. A special emphasis is laid on historical and current faith experiences which shall be disclosed and put into dialogue with modern life. Four basic „elementary areas“ (fields of experience) are presented which should be -according to the opinion of the project team- a substantial part of any catechetical instruction. These four areas need to be reflected with regard to the individual persons involved (children, parents, catechists and priests/ lay parish workers) and with regard to the parish community.

### Vorbemerkungen

Noch Anfang der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts wuchsen die Menschen, vor allem die Kinder, in Bezug auf Werte und Tradition in einem festgelegten, und damit „sicheren“ Milieu auf. Heute ist das immer weniger der Fall. Diese veränderte Situation<sup>1</sup> und die Konsequenzen, die sich für die pastorale Arbeit auch in unserem Bistum daraus ergeben, zeigen sich in der „Un-

<sup>1</sup> Vgl. K. GABRIEL, Gesellschaftliche und „religiöse“ Milieus/Lernumwelten, in: NHRPG IV, 4.1, 406–410.

gleichzeitigkeit“ und den Verunsicherungen im Blick auf die Erstkommunionkatechese. Die Schnelligkeit, mit der sich die heutige Gesellschaft verändert, fordert die Seelsorge heraus. Privatisierung, Modernisierung, Individualisierung und alle damit verbundenen Konsequenzen bleiben nicht ohne Folgen für die Sakramentenkatechese mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. Um sich diesen Herausforderungen besser stellen zu können, hatte sich eine „Projektgruppe Katechese“ gebildet, die keine neue Theorie vortrug, sondern Erfahrungen, die in pastoraler und katechetischer Praxis gemacht werden, auszuwerten versuchte. Die Vorgehensweise der Arbeitsgruppe ist deshalb als eine handlungstheoretische zu bezeichnen.

Eine genauere Situationsanalyse der Erstkommunionkatechese im Bistum Trier vorzunehmen, war der erste Schritt, um erfahrungsorientiert zu arbeiten. Die Projektgruppe orientierte sich an elementar-theologischen und pädagogischen Perspektiven, um an der Praxis zu lernen. Die Arbeitsform war qualitativ, nicht quantitativ. Daher wurden zunächst exemplarisch im Sinne einer Situationserhebung unterschiedliche Erstkommunion-Konzepte verschiedener Pfarreiengemeinschaften vorgestellt, daneben auch das weitverbreitete Konzept der Religionspädagogischen Praxis („Kett-Methode“). Schwerpunkte der Diskussion waren u. a. die konzeptionelle Annäherung eines pastoralen Teams an die in Tübingen entwickelte „Familienkatechese“<sup>2</sup> (Bous), die Verlagerung katechetischer Aktivitäten auf Wochenenden und die wechselnde Arbeit in Klein- und Großgruppen. Nach einer etwa einjährigen Sammlung und Sichtung begann die Projektgruppe mit dem Auswerten.

Der dabei angezielte Entwurf katechetischer Leitlinien befasst sich mit der Erstkommunionkatechese als exemplarischem Fall, ohne dabei zu übersehen, dass die Vorbereitung auf die Erstkommunion in den Gesamtkontext einer Gemeindekatechese einzuordnen ist, die im besten Fall schon vor der Geburt und Taufe eines Kindes in vorbereitenden Gesprächen mit den Eltern beginnt, in Kindergarten- und Schulzeit fortgeführt wird, spezielle Fragestellungen des Jugendalters aufgreift, Erwachsene begleitet und in unserer Gesellschaft in zunehmendem Maße auch auf die besonderen Bedürfnisse der älteren Generation eingeht. Die Entscheidung für den exemplarischen Fall entwickelte sich zum einen aus dem in der Praxis erwachsenen Bedürfnis, eine situationsorientierte Hilfe für Haupt- und Ehrenamtliche zu geben, die sich mit den uneinheitlichen Bedingungen der Erstkommunionvorbereitung in den Gemeinden auseinander setzen und mit vielen Schwierigkeiten umgehen müssen.

Zum anderen legte der empirische Befund, dass in Westdeutschland noch immer achtzig Prozent der Getauften zur Erstkommunion geführt werden, die Konzentration auf diesen exemplarischen Fall nahe, ebenso wie die Er-

---

<sup>2</sup> Vgl. A. BIESINGER / H. BENDEL / D. BIESINGER / B. BERGER, Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion, München 1999. Es liegen Leitfäden für das Leitungsteam, die Kindertreffen und Elterntreffen sowie ein Familienbuch vor.

kenntnis, dass, abgesehen von katechetischen Bemühungen im Kindergarten, die Erstkommunionkatechese oft den faktischen Beginn der Kinder-Katechese darstellt.

### Zusammensetzung der Arbeitsgruppe

Aus diesen Vorüberlegungen ergab sich auch die Zusammensetzung der Projektgruppe aus hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeiter(inne)n, Religionspädagog(inn)en der Theologischen Fakultät Trier, Studierenden und Katechetinnen. Die Perspektive betroffener Eltern war unter den schon genannten Personen (sozusagen in „Personalunion“) vertreten.

Die Gruppe wurde ergänzt durch den Referenten für Gemeindekatechese im Bistum Trier und einen Vertreter des deutschen Katecheten-Vereins, Diözesanverband Trier.

### Zur Situation

Stichworte zu konkreten Erfahrungen in der Erstkommunionkatechese in der Pfarreiengemeinschaft Koblenz (Arenberg) werfen ein erstes Schlaglicht auf die Situation:

- Den oft sehr unterschiedlichen familiären, sozialen, religiösen und kirchlichen Voraussetzungen bei Kindern und Eltern steht zumeist ein einheitliches Erstkommunionprogramm der Gemeinde gegenüber.
- Eltern und besonders allein erziehende Elternteile fühlen sich stark belastet und überfordert; sie haben kaum Zeit und wenig Sinn für Engagement in der Katechese, im Gottesdienst und in der Gemeinde.
- Vorstellungen und Erwartungen von Eltern und Seelsorger(inn)en an die Kommunionvorbereitung divergieren sehr stark.
- Die wenigen motivierten, kirchlich engagierten Katechet(inn)en empfinden eine große Verantwortung und sind in Gefahr, überfordert und frustriert zu werden; die Mehrzahl der Eltern ist an einer intensiven Vorbereitung nicht interessiert.
- Die Suche nach geeigneten Katechet(inn)en ist mühsam.
- Für die Kinder sich engagierender Eltern und ihre Freunde ist die feste Kleingruppe oft eine gute Erfahrung.
- Manche der sozial weniger eingebundenen Kinder lassen sich hingegen kaum in einen Gruppenprozess integrieren.

Aufgrund der Vielfalt der Faktoren bedarf die Erstkommunionkatechese einer möglichst genauen Analyse der Situation(en) vor Ort.

Diese lapidare Feststellung birgt eine solche Fülle von Aspekten, dass hier nur stichwortartig dazu etwas gesagt werden kann (und ansonsten auf die Instrumente der Gemeindeanalyse verwiesen werden muss).



Die Veränderungen, die zum einen Staat und Gesellschaft (wie z. B. Globalisierung, Flexibilisierung), zum anderen Gruppen und Einzelne betreffen (z. B. Individualisierung, Pluralisierung), wirken sich stark auf die gegenwärtigen Formen von Familie aus. Teil- und Patchworkfamilien sind in ihrer besonderen Bedürfnislage zu beachten.

Viele Berufstätige erleben ihre Arbeitswelt getrennt von dem Raum, in dem sie mit ihrer Familie leben. Das heißt, es gibt mehrere „Räume“, in denen gelebt wird. Gleiches gilt für Schüler/innen in einem sich verändernden Schulsystem. Die Einführung der Ganztagsschule im Primarbereich verschiebt für viele Kinder den Schwerpunkt des „Lebensraumes“ in Richtung Schule. Die Veränderungen im Schulsystem fordern zu einer zeitlichen Umstrukturierung der Kinderkatechese heraus. In vielen Pfarreiengemeinschaften konzentrieren sich die katechetischen Unternehmungen mittlerweile auf das Wochenende. Des Öfteren gibt es dabei parallel geschaltete „Programmteile“ für Eltern und Kinder.

Alle diese (auch strukturellen) Aspekte müssen in der Erstkommunionkatechese mitbedacht werden. Kann sie sich regelmäßig (nachmittags) in das Angebot der Ganztagsschule einbringen, ohne Bestandteil des Unterrichts zu werden?

Wie sind Angebote für Eltern zu gestalten, die in der Gemeinde vor Ort kaum präsent sind und sich dort auch kaum beheimatet fühlen? Es sind zugleich Angebote für kirchennahe und kirchendistanzierte Kinder und Eltern notwendig.

Das Verhältnis von Katechet(inn)en, die nur punktuell mitarbeiten und solchen, die sich über Jahre hinweg in der Katechese engagieren, ist zu beachten.

Im Kontext von Gemeindekatechese (Katechese für und an der Gemeinde, aber auch als Aufgabe der Gemeinde) ist Eucharistiekatechese als lebensbegleitender und biographiebezogener Prozess zu bedenken. Hierbei wird das Selbstverständnis von „Gemeinde“ vor Ort virulent.

## Religionspädagogische Verortung

Die der Situationsanalyse entnommenen Erkenntnisse bedürfen der religionspädagogischen Auswertung. Drei ausgewählte theoretische Ansätze, die im Folgenden kurz dargestellt werden, sind dabei hilfreich.

### a) Entwicklungsbezogene Betrachtungsweise<sup>3</sup>

Dieser theoretische Ansatz vereint die kindlichen Lebensräume und Rollen in ihrem Entwicklungszusammenhang. Wie auf einem Regenbogen reihen sich

<sup>3</sup> Vgl. E. SUPER / M. L. SAVICKAS / Ch. M. SUPER, The Life-Span, Life-Space Approach to

die Lebensstadien Wachstum (Kindheit bis 14 Jahre), Erkundung und Erprobung (Adoleszenz bis 25 Jahre), Etablierung (25–45 Jahre), Erhalten des Erreichten (45–65 Jahre), Abbau und Rückzug (über 65 Jahre<sup>4</sup>) auf.

Abhängig von diesen Lebensstadien geschehen Veränderung in und zwischen den Rollen als Kind, Schüler(in), Studierende(r), Privatperson, Berufstätige(r), Bürger(in), Familien- und Gemeindemitglied. Je nach Phase in der Lebensspanne stellen sich durch die spezifischen Rollen-Interaktionen andere Herausforderungen. Bei den Übergängen oder der Bewältigung von besonderen Laufbahnereignissen sind diese Stadien (Wachstum, Exploration, Etablierung, Aufrechterhaltung, Rückzug) quasi als „Minizyklus“ jeweils neu zu durchlaufen. In der Altersstufe der Kommunionkinder bedeutet dies die Entwicklung eines Selbstkonzeptes und die Entdeckung eigener Handlungsmöglichkeiten. Um diese Entwicklungsphase angemessen bewältigen zu können, ist ein stabiles soziales Umfeld wichtig. Hierbei tragen die wichtigen Bezugspersonen eine besondere Verantwortung. Aus dieser Sicht erschließt sich ein außerordentlich wichtiger Zugang zu den weiteren Hauptakteuren der Erstkommunionkatechese, nämlich den Seelsorger(inne)n, Katechet(inn)en und Eltern. Ihnen fällt bei der Entwicklung von religiöser Identität eine zentrale Aufgabe zu. Bei einer nicht gelingenden Interaktion aufgrund von Kommunikationsstörungen kommt es zwangsläufig zu Enttäuschungen und Konflikten auf verschiedenen Ebenen. Wenn bei den anstehenden Entwicklungsaufgaben Person und Umwelt dauerhaft nicht in Balance zu bringen sind, geraten Kinder in außergewöhnlich große Diskrepanzen in ihrem Verhältnis zur sozialen und physischen Umwelt. Als Konsequenz für die Erstkommunionkatechese ergibt sich daraus, dass alle betroffenen Personengruppen mit ihren speziellen Zugangsweisen in den Blick zu nehmen sind, damit die Katechese integraler Bestandteil dieser Lebensphase werden kann.

#### b) Systemtheoretischer Ansatz<sup>5</sup>

Der Schwerpunkt dieses Ansatzes liegt auf dem Zusammenhang von individueller Entwicklung, Beziehungen von Systemmitgliedern untereinander und dem Einbeziehen der Systemumwelt. Typischerweise kommt dieser Ansatz bei Kommunikationsproblemen in Bezugsgruppen zum Einsatz und unterstützt die Analyse, wie Gruppen (und darin lebende Individuen) sich ihre eigene Wirklichkeit konstruieren.

„Konstrukte“ dieser Art repräsentieren unsere „Theorien“ über Personen

---

Careers, in: BROWN, D. (u. a.), Career choice and development San Francisco 1996, 121–179.

<sup>4</sup> Hierbei ist anzumerken, dass die sogenannten „young olds“, die Gruppe der aktiven Senioren, bei diesem Ansatz nicht im Blick ist.

<sup>5</sup> Vgl. J. ERTELT / W. E. SCHULZ, Beratung in Bildung und Beruf, Leonberg 1997.

und Ereignisse. Sie dienen auch dazu, zukünftige Ereignisse und Entwicklungen zu prognostizieren.

Persönliche Konstrukte werden im Laufe des Lebens immer wieder angepasst, wobei der Mensch als aktive(r) Gestalter(in) seiner Erfahrungswelt gesehen wird. Nach V. Peavy<sup>6</sup> ist die Sprache, speziell die Form metaphorischer, erzählender oder unterhaltender Kommunikation, das Mittel zur Konstruktion der subjektiven Realitäten. Auch seine religiöse (Berufungs-) Geschichte konstruiert sich der Mensch so selbst aus der wahrgenommenen Dialektik von äußeren Gegebenheiten und persönlichen Wünschen und Fähigkeiten.

Dabei ist zu bedenken, dass dieser Entstehungsprozess der Konstrukte jeweils in einem spezifischen, historischen und kulturellen Kontext geschieht.

Unter Berücksichtigung dieses Ansatzes ist demnach grundlegend für eine gelingende Eucharistiekatechese:

- die Einführung der Kommunionkinder in die religiöse Sprach- und Symbolwelt des Glaubens.
- die Analyse der kindlichen Sprachspiele und das Kennen lernen ihrer metaphorischen Bedeutung.
- die Erforschung der signifikanten Sichtweisen – der „Konstrukte“ – der Kommunionkinder zu den entsprechenden Themen in der Eucharistiekatechese (als Voraussetzung einer wirksamen Unterstützung bei der persönlichen Aneignung).

Die Bedeutung gelingender Kommunikation zwischen den Aktiven ist evident. Die Sensibilisierung der Beteiligten und die Entwicklung der Wahrnehmungskompetenz im Blick auf die Kinder bzw. die Familien sind aus dieser Sicht herausgefordert. Wirksame Eucharistiekatechese bedarf der fundierten Kenntnis individueller religiöser Sichtweisen und einer sensiblen Begleitung der Beteiligten.

#### c) Informationsstrukturelle Betrachtungsweise<sup>7</sup>

Nach diesem Ansatz kombiniert der Mensch jeweils drei Arten von Informationen beim lernen:

- Faktenwissen
- Wertewissen (soziales Wissen)
- Problemlösungsstrategien

(Problemlösungsstrategien weisen dabei im Einzelfall den Weg, wie welche faktische Information und welches wertende Wissen untereinander zu verbinden ist.)

<sup>6</sup> Vgl. V. PEAVY, A constructivist perspective for counseling, in: Education and Vocational Guidance Bulletin (AIOBP) 55, pp. 31.

<sup>7</sup> Vgl. B. J. ERTELT / W. E. SCHULTZ, Beratung und Bildung (s. o. Anm. 5); B. J. ERTELT / W. E. SCHULTZ, Handbuch Beratungskompetenz, Leonberg 2002.

In der Eucharistiekatechese müssen diese drei Wissensdimensionen aufeinander abgestimmt werden. Die faktische Behauptung „Jesus ist immer bei dir“ und das soziale Wissen „Ich bin alleine“, fordert Kinder heraus, eine Problemlösungsstrategie anzuwenden. Wenn dies gelingt, kann ein Kind die elementare Wahrheit lernen und errahnen: „Das, was ich hier erfahre, hat große Bedeutung für mich.“ Oder aber auch: „Das was ich hier lerne, hat keine Bedeutung für mich, denn ich weiß, dass ich alleine bleibe.“

### Praktisch-theologische Einordnung

Auch im Hinblick auf fundamentaltheologisch-apologetische Perspektiven ist eine Einordnung gefordert. Viele Menschen heute empfinden „den Inhalt der Offenbarung als unglaublich“ (so Rahner, zitiert nach Langer<sup>8</sup>) und können sich mit den gelernten Glaubenssätzen immer weniger identifizieren. Eine der Hauptursachen liegt für Karl Rahner in der neuscholastischen Trennung von Natur und Übernatur, also von göttlicher Offenbarung und menschlichem Leben. Das neuscholastische Offenbarungsverständnis degradiert den (neuzeitlichen) Menschen zum Befehlsempfänger von Normen und Wahrheiten, die ihm und seinem Wesen im Grunde zutiefst fremd und willkürlich aufgesetzt sind.

Gegen eine solche Auffassung wendet Karl Rahner ein, dass sich das Christentum nicht in der gleichen Art und Weise indoktrinieren lässt, „wie wenn man Schulkindern beibringt, daß es Australien gibt, indem man ihnen sagt: Ihr selbst seid zwar noch nicht dort gewesen, aber andere haben die Reise gemacht, und Geographen haben es nachgeprüft. Wollte man christlichen Glauben in dieser Weise von außen nahebringen unter Hinweis auf die formale Autorität der Kirche oder einer gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit, dann wäre die christliche Botschaft Gottes nicht so verkündet, wie es heute nötig ist.“<sup>9</sup> Denn Glaube „wird nicht in der Weise erweckt, wie man jemandem von außen die Existenz eines seiner Erfahrung völlig unzugänglichen Gegenstandes mitteilt. Immer ist Einführung in den Glauben (...) ein Verstehenlassen dessen, was im Grunde des Daseins als Gnade (...) schon erfahren ist.“<sup>10</sup>

<sup>8</sup> M. LANGER, Religionspädagogik im Horizont transzendentaler Theologie. Karl Rahners Beitrag zu Grundproblemen religiöser Sozialisation, in: BAUMGARTNER, K. / WEHRLE, P. / WERBICK, J. (Hg.), Glauben lernen – Leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion. Erich Feifel zum 60. Geburtstag von seinen Schülern und Mitarbeitern, St. Ottilien 1985, 45–77, 60.

<sup>9</sup> K. RAHNER, Glaubensbegründung heute, in: RAHNER, K., Schriften zur Theologie, Zürich – Einsiedeln – Köln 1975, 17–40, 26.

<sup>10</sup> Interview mit Karl Rahner, zitiert nach: LANGER, M., Religionspädagogik im Horizont (s. o. Anm. 8), 62.



Gerade auch für die Frage nach einer subjekt- und sachgerechten Weitergabe des Glaubens ist „die Aufdeckung solcher Zusammenhänge zwischen dem Inhalt der dogmatischen Sätze und der menschlichen Selbsterfahrung unabdingbar“<sup>11</sup>. Wenn also Glaube als lebenslanger Lernprozess anzusehen ist, zeigt sich Katechese allgemein unter lebensbegleitenden und biographiebezogenen Aspekten. Das Erschließen und Deuten des eigenen Lebens mit Hilfe des Glaubens geschieht durch Inhalte, die Kinder und Erwachsene in ein Frage-Antwort-Geschehen bringen. Dabei spielt die Dimension der „Erfahrung“ eine entscheidende Rolle, sei es, dass es sich dabei um das Gespräch und die Konfrontation mit Gegenwartserfahrung, grundlegend existenzieller „elementarer“ Erfahrung, religiöser Erfahrung oder mit Glaubenserfahrung, die sich in Tradition niederschlägt, handelt.

### Die Bedeutung der Erfahrungsdimension (in der Eucharistiekatechese)

Etymologisch verweist der Begriff der Erfahrung zunächst auf „fahren“ bzw. „Fahrt“. „Man erkundet etwas auf der Fahrt durch die Welt der Wirklichkeiten; man wird ‚fahrend‘ vertraut mit etwas.“<sup>12</sup>

Erfahrung als menschliche Begegnungskategorie mit Wirklichkeit umfasst verschiedene Dimensionen. Darauf weist schon der unterschiedliche Sprachgebrauch hin: Zum einen meint Erfahrung das Geschehen selbst, in dem das Subjekt oder eine Gruppe mit einem bestimmten Ereignis konfrontiert wird. „Erfahrung setzt voraus, daß etwas geschehen ist.“<sup>13</sup> Zum anderen kann Erfahrung als Ergebnis des Erfahrungsprozesses bezeichnet werden, aus dem man Deutungen und neue Erfahrungen mitnimmt.

„Wie alles Menschliche, so müssen auch Glaubenserfahrungen erlernt werden. Sie überfallen uns nicht von irgendwoher, sondern haben einen Grund.“

### Erfahrungen sind individuell bedingt

Dabei setzen Erfahrungen voraus, dass etwas – ein Geschehen, eine Begegnung, ein mitmenschlicher Kontakt usw. – sich zu erfahren gibt. Zugleich aber setzt die Erfahrung dieses Geschehens, dieser Begegnung oder dieses Kontaktes einen Interpretationsrahmen voraus, der mitbestimmt, was wir erfahren. Das Lernen-durch-Erfahrung vollzieht sich so, dass die neue Einzelerfahrung in einen Zusammenhang gebracht wird. Und zwar mit unserem

<sup>11</sup> Ebd., 61.

<sup>12</sup> Vgl. L. KARRER, Erfahrung als Prinzip der praktischen Theologie, in: H. HASLINGER (Hg.), Praktische Theologie, Bd. 1, Mainz 1999, 301.

<sup>13</sup> E. SCHILLEBEECKX, Offenbarung, Glaube und Erfahrung, in: KBl (105) 1980, 73–116, 86.

schon erworbenen Wissen und den schon gemachten Erfahrungen. Dadurch entsteht eine Wechselwirkung: Das Ganze der schon gemachten Erfahrungen wird zu einem Interpretationsrahmen oder „Erfahrungshorizont“, innerhalb dessen wir neue Erfahrungen interpretieren. Zugleich aber wird durch neue Einzelerfahrungen dieser vorgegebene Interpretationsrahmen der Kritik ausgesetzt und korrigiert oder das schon Erfahrene in einem neuen Zusammenhang gesehen.<sup>14</sup> Mit anderen Worten, Erfahrungen werden immer innerhalb eines vorgegebenen Interpretationsrahmens gemacht.

Erfahrungen sind sozial-kulturell bedingt (ekkesiologische Perspektive)

Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang die „Sprach- und Erfahrungsgemeinschaft“ (Kultur). Mit dem Lernen von Sprache wird zugleich auch ein Interpretationsrahmen für neue persönliche Erfahrungen vermittelt. Die Mitteilung von gemachten Erfahrungen durch entstehende gemeinsame Sprachspiele, in gemeinsamen Metaphern und Symbolen bildet einen sozial-kulturellen Anteil am je eigenen Erfahrungshorizont (gegen eine subjektivistische Auslegung von Erfahrung!). Die Bekanntmachung von eigenen Erfahrungen und den daraus gewonnenen Deutungen an die Mitmenschen ist daher besonders wichtig. Sie begründet eine Erfahrungstradition. Dabei ist der kulturell und gesellschaftlich bedingte Deutungs- und Interpretationsrahmen im Idealfall auf Dynamik hin ausgerichtet. So kann das Einbringen von individuellen Einzelerfahrungen den gesellschaftlichen Deutungshorizont einer Gruppe verändern oder erweitern. Und diese Veränderungen sind dann wieder als Moment bei der Deutung von neuen Erfahrungen virulent. Das Problem der gesellschaftlichen Bedingtheit des Interpretationsrahmens von Erfahrungen (Erfahrungstradition) besteht heute in der Gefahr, dass dem auch soziokulturell mitgeprägten Erfahrungshorizont oftmals die notwendige Offenheit und Beweglichkeit im Hinblick auf die spezifisch christliche bzw. katholische Erfahrungstradition fehlt.<sup>15</sup>

Erfahrungen haben eine spiralförmige Struktur und sind für die Zukunft offen (eschatologische Perspektive)

Der Interpretationsrahmen (Erfahrungshorizont) ist nichts anderes als die kumulative, geschichtlich gewachsene, kollektive und persönliche Erfahrung. Es gibt eine lebendige Erfahrungstradition, sowohl in der Gesellschaft als

<sup>14</sup> Vgl. E. SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i. Br. 1977, 25–30; vgl. H. M. KUITERT, Wat heet gloven? Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken, Baarn 1977, 133–139.

<sup>15</sup> Vgl. dazu H. J. SPITAL, Erläuterungen zum Pastoral Schreiben „Über die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen“: Überlegungen zur Weitergabe des Glaubens, Trier 1992.

auch beim einzelnen Menschen (Anfrage an die Eucharistiekatechese: Wie sehen die lebendigen Erfahrungstraditionen in unseren Gemeinden aus?). Dieser Interpretationsrahmen, in den die besondere Erfahrung aufgenommen wird, verleiht der Einzelerfahrung Bedeutung und Sinn. In diesem Zusammenhang kann man von einer Sinnerfahrung sprechen. Dabei ist auf die spiralförmige Struktur von Erfahrungen hinzuweisen: Jede Einzelerfahrung wird mit dem (geschichtlichen, persönlichen, aber auch kollektiven) Interpretationsrahmen (Erfahrungshorizont) als Ergebnis der Deutungen von bisherigen Erfahrungen gedeutet und evtl. erweitert, vertieft oder verändert. Die neuen Erfahrungen werden (kritisch) verarbeitet, und das Ergebnis dieser Verarbeitung bestimmt den Interpretationsrahmen für neue Erfahrungen (Einzelszyklus).

Diese zirkuläre Struktur gilt auch für die „kollektive Erfahrung“. Mitteilung von gemachten Erfahrungen verändert, wie gesehen, auch den kollektiven Interpretationsrahmen als Ergebnis gemeinschaftlich mitgeteilter Erfahrungen.

#### „Basis“ oder „Ur“-Erfahrungen (religiöse Erfahrung)

Aber um was für Erfahrungen geht es in der Eucharistiekatechese? Was sind die Wurzel- oder Basis-„Erfahrungen“ unseres christlichen Glaubens?

Mit Rahner kann man sagen, dass in jedem Menschenherzen ein geheimer Sinn, ein „Sinn für das Göttliche“ steckt. Dieser geheime „Sinn für Gott“ ist die mystische Wurzel jeder religiösen Regung und Frömmigkeit sowie jedes Verständnisses für Gottes Botschaft. „Denn der eigentliche Botschafter, Verkünder, Lehrer, Mystagoge und Tröster der Gläubigen ist Gott selbst ‚durch den Heiligen Geist im Geheimnis ihrer Herzen‘ (Bonaventura).“<sup>16</sup>

Unter diesen Vorzeichen hat es der Mensch von Anfang an mit Gott zu tun, dessen „Antlitz“ verhüllt ist. In seiner Lebensführung, seinen (persönlichen) Entscheidungen und auch in seinen Erfahrungen begegnet er dem „Hauch der Liebe Gottes“ und dessen universalem Heilswillen. Christlicher Glaube kann man daher als erfahrungsbegründete Überzeugung beschreiben.

Auch für Schillebeeckx stehen Gott und Mensch miteinander in Beziehung. Gott drängt aus der Mitte seiner Schöpfung heraus dazu, in der Geschichte gegenwärtig zu werden, so dass Gott, Jesus Christus und Menschheit zusammengehören. Jede gläubige Aussage über Gott ist zugleich eine Aussage über den Menschen und die Welt. Die Bibel selber, die Erfahrungen mit und von Gott und Jesus Christus überliefert, ist so aus einem Interpretationsprozess hervorgegangen. Jede Bibelinterpretation stellt daher die „Interpretation einer Interpretation“ dar. Losgelöst vom „hermeneutischen Zirkel“ (H.-G.

<sup>16</sup> D. FISCHER, Über die Zukunft des Glaubens, in: RU 28 (1998), 231.

Gadamer) dieser Erfahrungstradition ist kein Glaube möglich. Für Schillebeeckx ist daher das Christentum nicht so sehr eine zu glaubende Botschaft, sondern eine „Glaubenserfahrung, die Botschaft wird und als verkündete Botschaft eine neue erfahrbare Lebensmöglichkeit anderen anbieten will, die in ihrer eigenen Lebenserfahrung davon hören.“<sup>17</sup>

Die kirchliche Darstellung der christlichen Erfahrungstradition ist daher Voraussetzung für die Erfahrbarkeit des christlichen Evangeliums durch andere. In den menschlichen Erfahrungen hier und jetzt kommen Menschen dann zu einer persönlichen christlichen Erfahrung. „Ich mache unter dem bestimmenden Licht des mir dargebotenen Glaubensinhalts aus der christlichen Erfahrungsgeschichte in und an heutigen menschlichen Erfahrungen eine persönliche christliche Erfahrung, in der ich hier und jetzt in Jesus Heil von Gott her erfahre.“<sup>18</sup>

Glaube kommt also aus dem Hören, vollzieht und vermittelt sich aber allein in einer persönlichen Erfahrung. Erst wenn die lebendige Geschichte einer bestimmten religiösen Tradition erzählt und lebendig in Praxis umgesetzt ist, können heutige Menschen aus und in und mit ihren heutigen menschlichen Erfahrungen christliche Erfahrungen machen. Dabei stehen Glaube und Erfahrung untereinander in einer kritischen Wechselbeziehung.

### Erfahrungen als Kategorie der Praktischen Theologie

Daraus ergibt sich für die Eucharistiekatechese ein übergeordnetes Ziel: Sie muss Mystagogie sein. D. h., sie ist Hinführung und Einweihung in die eigentliche und je eigene, persönliche Erfahrung eines jeden Christen. Nur wer solche „Erfahrungen“ macht, kann heute und morgen ein glaubwürdiger Christ sein. Ohne sie können die Wahrheiten des christlichen Glaubens schnell verkommen, wie eine „blasse, unwirkliche Ideologie, die man auch aufgeben kann, ohne dass sich dadurch am konkreten Dasein etwas ändert.“<sup>19</sup>

In der Eucharistiekatechese geht es darum, „die geschichtlichen und die gegenwärtigen Glaubenserfahrungen zu erschließen und mit dem Leben von heute ins Gespräch zu bringen, so dass ein Prozeß entsteht: aus Erfahrung durch Vermittlung von Erfahrung zu tieferer Erfahrung.“<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Vgl., E. SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg – Basel – Wien 1990.

<sup>18</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 25, 73–116, 81.

<sup>19</sup> Zitiert nach K. P. FISCHER, *Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Mainz 1986, 53.

<sup>20</sup> W. LENTZEN-DEIS, *Hilfe zur Menschwerdung: zur Rolle der Theologie im ethischen und pädagogischen Bereich*, in: *Aus reichen Quellen leben: ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart*; Helmut Weber zum 65. Geburtstag, Trier 1995, 758.



Was heißt das für die Praxis?

Für die didaktische Umsetzung des korrelativen Prozesses (kritisch-konstruktiven Wechselspiels) bietet sich das Elementarisierungskonzept nach Nipkow / Schweitzer<sup>21</sup> an, das in entwicklungspsychologisch angemessener Weise versucht, elementare Erfahrungen so mit Inhalten zu verbinden, dass gemeinsam relevante „Wahrheiten“ ermittelt werden können. Dabei wird im Sinne der Korrelation davon ausgegangen, dass elementare Erfahrungen nicht nur heutigen, existenziell betreffenden Erfahrungen, sondern auch den zur Tradition „geronnenen“ Glaubenserfahrungen zugrunde liegen. Schon anlässlich der gemeinsamen Synode der Bistümer (1971–74) wurde festgehalten: „In keinem Fall dürfen die Adressaten als bloße Empfänger des katechetischen Wirkens der Kirche betrachtet werden. Immer geht es um den gegenseitigen Austausch von Erfahrungen, Fragen und Einsichten ... Es kommt auf den gemeinsamen Lernprozess im Glauben an.“<sup>22</sup>

Zu den betroffenen Personengruppen

Eltern und Kinder

Zentrale Bezugsgruppen in der Erstkommunionkatechese sind die Kinder, die auf die Erstkommunion vorbereitet werden, und ihre Eltern. Die Verantwortung für die religiöse Erziehung ihrer Kinder, also auch für die Vorbereitung zum Empfang der Sakramente, liegt grundsätzlich bei den Eltern. „Katechetisches Handeln in der Kirche trifft heute auf Menschen in unterschiedlichen Lebenswelten ... Einerseits werden es Menschen sein, denen ihr eigener Weg im Glauben an Gott in Jesus Christus viel bedeutet und denen es wichtig ist, diesem Glauben in ihrem Leben Gestalt zu geben ... Andererseits beschränkt sich das Interesse nicht weniger Menschen auf erste Begegnungen und punktuelle Kontakte mit Kirche und Gemeinde.“<sup>23</sup> Deshalb muss es eine differenzierte Erstkommunionkatechese geben, mit verschiedenen Ausgangspunkten und verschiedenen langen Wegstrecken (vgl. die Erfahrungen in Koblenz-Arenberg). Bei wenig „verpflichtendem Angebot“ machen Eltern dort von sich aus Vorschläge, was sie im Rahmen der Kommunionvorbereitung noch zusätzlich mit den Kindern unternehmen könnten(!). „Das bedeutet jedoch nicht, dass

<sup>21</sup> Vgl., K. E. NIPKOW / F. SCHWEITZER, Elementarisierung im Religionsunterricht: Erfahrungen, Perspektiven, Beispiele, Neukirchen-Vluyn 2003.

<sup>22</sup> K. LEHMANN, Das katechetische Wirken der Kirche, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommission, offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg i. Br. 1977, 41.

<sup>23</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katechese in veränderter Zeit, Bonn 2004, 19f.

die pastoral Verantwortlichen aus ihrer Sicht die Teilnehmenden bewerten und verschiedenen Wegen der Katechese zuordnen. Die Entscheidung für den jeweiligen Weg und die Verantwortung dafür muss von den Teilnehmenden selbst getragen werden ... Die Begrenzung der Ziele auf das Mögliche mit jenen, die nur wenig mitnehmen können, kann Zeit und Kraft freisetzen, um mit anderen Wege einer weiterführenden bzw. vertiefenden Katechese zu gehen.<sup>24</sup>

Bei den Vorgesprächen mit den Eltern sollen in offener und fairer Kommunikation die handlungsleitenden Interessen der Seelsorger(innen) ebenso wie die Erwartungen und Möglichkeiten der Eltern und der Kinder geklärt werden, so dass es zu verbindlichen Absprachen kommen kann. Neben einem verpflichtenden „Kernangebot“ sollte es für Eltern und Kinder viele „Mitmach-Angebote“ geben.

Wünschenswert sind gemeinsame religiöse Erfahrungen, die Eltern und Kinder machen: ein Wochenende für Familien von Erstkommunionkindern wird den anschließenden Alltag der Familien nicht umkrempeln. Wenn aber die Familien die gemeinsam verbrachte Zeit in offener Atmosphäre redend, spielend, feierend ... erlebt haben, wird dies in guter und für die Familie in ermutigender Weise in Erinnerung bleiben. „An dieser Stelle ist auf die Gefahr einer katechetischen ‚Familiarisierung‘ hinzuweisen, dass man nämlich meint, alles religionspädagogisch Wichtige könne durch die Familie und innerhalb der Familie geleistet werden. Die katechetische Tätigkeit der Gemeinde darf nicht bei der Pflege eines innerfamiliären christlichen Lebens stehen bleiben, sondern muss darüber hinaus auf die Teilnahme am Gemeindeleben und auf den Einsatz in der Gesellschaft hinzielen.“<sup>25</sup>

Die Erstkommunionfeier selbst soll die Sakramente der Kirche als Orte der liebenden und heilenden Gottesbegegnung erfahrbar werden lassen, die auf Zukunft hin einladen. Alle unnütze Reglementierung der Kinder und der Eltern kann einen Dialog verhindern und diese so „verprellen“. Wie in der systemischen Analyse gesehen, ist die Bedeutung einer gelingenden Kommunikation hoch. Dies gilt sowohl für die Akteure als auch für den Dialog mit der christlichen Erfahrungstradition.

### Katechet(inn)en

Unterstützung in differenzierter Form wird den Eltern von Katechet(inn)en gegeben, deren Kreis sich aus „ständigen“ Katechet(inn)en und Katechet(inn)en aus dem Kreis der Eltern zusammensetzen soll. Die Gewinnung und Begleitung der Katechet(innen) ist Hauptaufgabe der Seelsorger(innen).

<sup>24</sup> Ebd., 20.

<sup>25</sup> K. LEHMANN, Das katechetische Wirken der Kirche (s. o. Anm. 22), 63.

Sie (die Katechet(inn)en) müssen damit umgehen lernen, dass Menschen ihr Verhältnis zur Kirche zunehmend selbst bestimmen, dass sie im Laufe ihrer Lebensgeschichte mal mehr Nähe bzw. mal mehr Distanz zeigen, dass Kinder aus verschiedenen familiären Kulturen („Milieus“) verschiedenes Verhalten und unterschiedliches Wissen in Glaubensdingen mitbringen. Sie müssen neben pädagogisch-didaktischem Können auch ihre eigenen Glaubensfragen ins Katechetengespräch einbringen dürfen. Die Erfahrung des gemeinsamen Ringens um den Glauben und das Gestalten der Gruppenstunden bleibt auch bei den Katechetinnen und Katecheten in guter Erinnerung. Die Zeit, die sie in die Vorbereitungstreffen investieren, erleben sie nicht selten als ein „Fitness-Training“ für den eigenen Glauben: Die Katechetentreffen – ein biblisch – katechetischer Erlebnisraum! Beachtenswert ist die Beobachtung aus der Pfarreiengemeinschaft Bous, dass Katechet(inn)en, die mit Elterngruppen arbeiten, von den Eltern eher ins Gespräch verwickelt werden als die hauptamtlichen Seelsorger(innen).

Wichtig ist daher die Begleitung der ständigen Katechet(inn)en (evtl. in Projektform ein- bis zweimal im Jahr) durch hauptamtliche Mitarbeiter/innen und die Schulung und Weiterbildung von Hauptamtlichen und Multiplikatoren in diesem Arbeitsfeld durch die entsprechenden Diözesanstellen (Religionspädagogisches – katechetisches Zentrum, Referat Gemeindekatechese). „Für manche Aufgaben müssen auf überdiözesaner Ebene Kurse eingerichtet werden, in denen Mitarbeiter im pastoralen Dienst mit der Methodik und Didaktik der Kinder- und Jugendarbeit sowie der Erwachsenenbildung vertraut gemacht werden können. Es muss den Katecheten möglich sein, sich zu spezialisieren und regelmäßig weiterzubilden.“<sup>26</sup>

### Seelsorger(innen)

Es ist für alle, die sich zur Gemeinde zugehörig fühlen, wichtig, sich um das Bild einer gastfreundlichen Gemeinde zu bemühen, die „offen für alle“ (z. B. Katechumenen, fremdsprachige Christen, Ungetaufte) ist und ihnen Beheimatung in der von ihnen gewünschten und lebhaften Distanz bzw. Nähe bietet. Zugleich soll sie Gruppen und Einzelnen intensives Leben und Engagement für andere (in Gottesdienst, Verkündigung und Diakonie) ermöglichen. Für diesen „Spagat“ brauchen die Gemeinden kommunikationsfreudige und kooperationsbereite Seelsorger/innen.

Die Hauptamtlichen müssen sich selbst und auch einander Rechenschaft geben über ihr Gottesbild, ihr Eucharistieverständnis und ihre Ziele und Erwartungen bezüglich der Erstkommunionvorbereitung. Wenn ihr handlungsleitendes Interesse geklärt ist, können sie Katechet(inn)en, Eltern und Kindern

---

<sup>26</sup> K. LEHMANN, Das katechetische Wirken der Kirche (s. o. Anm. 22), 51.

den Glauben anbieten im Vertrauen darauf, dass Gott mit jedem Menschen in einer Liebesbeziehung steht. Sie sollen die Menschen „einladen, die eigene Lebensgeschichte immer tiefer als Glaubensgeschichte, d. h. als Leben in Beziehung mit Gott, verstehen zu lernen und so in ihren ‚Lebenskontexten‘ die Nähe Gottes wahrzunehmen.“<sup>27</sup> Denn „das oberste Ziel des katechetischen Wirkens besteht darin, dem Menschen zu helfen, dass sein Leben gelingt, indem er auf den Zuspruch und Anspruch Gottes eingeht.“<sup>28</sup>

### Konkretisierungen für die Praxis

Nach der Sichtung aktueller Praxisbeispiele und ihrer Deutung und Auswertung unter bestimmten theologischen Gesichtspunkten erachtete es die Projektgruppe als wichtig, nicht nur Diskussionsergebnisse festzuhalten, sondern auch konkrete Vorschläge für die Praxis zu machen.

Nach einer vertieften Diskussion über die Ziele der Erstkommunionkatechese und ihrer nachsynodalen Weiterentwicklung fand eine Verständigung über vier „Elementarbereiche“ statt, die nach Meinung der Projektgruppe substantieller Bestandteil einer Eucharistiekatechese sein sollten. Mehr als „ein Thema“ umfasst der Elementarbereich ein „Erfahrungsfeld“. Deshalb ist es nötig, den jeweiligen Elementarbereich für alle Beteiligten „durchzubuchstabieren“, da in verschiedenen Lebens- und Entwicklungsphasen unterschiedliche Erfahrungen im Vordergrund stehen, die auf verschiedene Weise erschlossen werden. Konsequenter wird dabei beachtet, dass es (mindestens) vier beteiligte Personengruppen innerhalb der Eucharistiekatechese gibt, in denen auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Formen katechetisch gearbeitet wird (z. B. an Elternabenden, in Elterngesprächen, Katechet(inn)enrunden und Teamgesprächen der Hauptamtlichen, in den katechetischen Einheiten mit Kindern). Perspektivisch wird der Elementarbereich zum einen individuell angegangen, zum anderen soll aber auch der Bezug zu Gruppe und Gemeinde akzentuiert werden.

Die vier Elementarbereiche heißen:

1. Glauben tut gut – die Frage nach Gott und dem eigenen Ich
2. Eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus gewinnen
3. Wir glauben in Gemeinschaft mit anderen

<sup>27</sup> Vgl., Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Sakramentenpastoral im Wandel, Bonn 1993, 27.

<sup>28</sup> K. LEHMANN, Das katechetische Wirken der Kirche (s. o. Anm. 22), 41. Ebd., 42: „Katechese soll deutlich machen, dass der Glaube an Gott und das in Jesus Christus angebotene Heil eine Chance für ein sinnvolles Leben ist.“



#### 4. Der Zusammenhang von Leben und Sakrament – (kindgemäße) Hinführung zur Feier der Eucharistie

Diese Konkretisierungen sind nicht als festlegende Vorgaben zu sehen, sondern als „Konzept zur Konzeptentwicklung“. Die Analyse der Situation vor Ort und das Eingehen auf die spezifischen Gegebenheiten in einer Pfarreiengemeinschaft sind ebenso mitzubedenken wie die personale „Ausstattung“ der Eucharistiekatechese.

Die Leitlinien insgesamt haben ebenso wie die konkreten Vorschläge zur Arbeit in Elementarbereichen orientierende Funktion. Sie bedürfen einer theologisch-didaktischen „Übersetzung“ durch Hauptamtliche vor Ort, die zusammen mit Katechet(inn)en konkrete Konzepte für die Erstkommunionkatechese erarbeiten.

Dabei sind viele weitere einzelne, sehr konkrete Aspekte mitzubedenken, wie z. B. die Organisation der Kinderbetreuung (bei gewünschter Elternbeteiligung), das Herausfinden „günstiger“ Zeiten für katechetische Arbeit, das gewünschte Verhältnis von Klein- und Großgruppenarbeit, mögliche Kinder(bibel)tage, Freizeiten, Feste und Aktionen (wie z. B. die Sternsingeraktion).

Die konkrete Ausarbeitung der vier Elementarbereiche können im Seminar für Religionspädagogik mit Katechetik bezogen werden. Sie sind auf der Internetseite der Theologischen Fakultät einzusehen<sup>29</sup>.

Wir danken allen, die in der Projektgruppe mitgearbeitet und Zeit und Engagement eingebracht haben:

T. Arens, R. Feld, M. Fries, H. Haser, M. Krastl, E. Lamberti, W. Lentzen-Deis, A. Paul, H.-G. Reuter, A. Scherer, A. Schneider, J. Stadtfeld, N. Thelen, U. Triebel, E. Vogt, L. Wichert.

---

<sup>29</sup> Vgl. [http://www.theo.uni-trier.de/\\_downloads/Theis\\_Fleck\\_Tabelle.pdf](http://www.theo.uni-trier.de/_downloads/Theis_Fleck_Tabelle.pdf) (10.09.2008)

## Die Angst der Steuerleute, die zurückrudern – und die Trauer derer, die im Boot sitzen (bleiben)

Eine pastoraltheologisch-psychologische Glosse: „Trauer und Angst“ in der Kirche von heute statt „Freude und Hoffnung“ (*Gaudium et spes*)?

*Zusammenfassung:* Ein Blick auf aktuelle kirchenleitende Entscheidungen und Maßnahmen auf unterschiedlichen Ebenen – partielle Rücknahmen der Liturgiereform, „Profilierungen“ im Verhältnis zu den reformatorischen Kirchen wie gegenüber dem Judentum, klerikalistische Änderungen der Seelsorgestrukturen etc. – zeigt pastoralpsychologisch ein Übermaß an Angst, Trauer und kontraphobischem Agieren, das dringend nach Rückbesinnung auf die konziliare Linie von „*Gaudium et spes*“ ruft.

*Abstract:* Viewed through the lens of pastoral psychology, current decisions and measures taken by church authorities demonstrate an excess of anxiety, grief and contraphobic acting out that calls for a return to the conciliar line of „*Gaudium et spes*“. The decisions operate on various levels: e.g., the partial revocation of liturgical renewal, aggravations in ecumenical and Judaeo-Christian relations, and clergy-centred changes in pastoral structures.

Das Boot der römisch-katholischen Kirche wird derzeit – so nehmen es viele Glaubende, gerade auch in unseren Gemeinden, wahr – in einem beängstigenden Tempo in den Rückwärtsgang geschaltet; weniger mechanisch ausgedrückt: Ein Teil der Steuerleute hat sich, aus Motiven, die noch zu klären sind, dazu entschlossen, entschieden zurückzurudern. Das Boot selber ist also durchaus in Bewegung, ja es gerät „in Fahrt“. Doch die Reise geht zurück. Ermöglicht das Umsteuern, wie manche hoffen, tatsächlich, dass es nun erst wirklich wieder konsequent nach vorn geht? Darum kreist die aktuelle Auseinandersetzung in (Teilen) der Kirche; sie treibt damit freilich stark auto-zentrisch im eigenen Kielwasser und seinen Wellen.

Warum ich selber als Praktischer Theologe und Pastoralpsychologe weniger ein „Vorwärts“ sehe als vielmehr ein vehementes Zurückrudern empfinde, hat mit eskalierenden Beobachtungen der (groß)kirchlichen Gegenwartslage zu tun, die ich benenne und als *pastorale* Anfragen und Herausforderungen aufgreife, da die Geschehnisse gar nicht primär auf der lehrhaft-dogmatischen, sondern auf der kirchlich-praktischen Ebene spielen. Hier aber greifen sie tiefer in die Lebenswirklichkeit und Selbstpräsentation unserer Kirche ein, als mancher vielleicht wahrnimmt oder wahrhaben möchte.

1. „Kleiderfragen“ und die Frage nach dem wirklich Wichtigen:  
Vorkonziliare Messe – wieder „regulärer Bestandteil“ des  
liturgischen Lebens?

Ich beginne beim scheinbar Kleinsten oder Unwichtigsten: bei päpstlichen „Kleiderfragen“, obwohl Kleider bekanntlich „Leute machen“ (Gottfried KELLER) und obwohl es gerade bei scheinbar unwichtigen Dingen (IGNATIUS von Loyola würde von *Adiaphora* sprechen) um aussagekräftige *Symptome* von tiefer Liegendem gehen kann, vor allem dann, wenn eine „Verschiebung auf ein Kleinstes“ vorliegt, wie sie Sigmund FREUD als häufigen Abwehrmechanismus (vor allem bei Zwangsstörungen) beobachtet hat. Wichtig sind also nicht einzelne Änderungen an bestimmten Kleidungsstücken oder liturgischen Gewändern (z. B. jüngst am päpstlichen und erzbischöflichen Pallium), sondern die dafür angegebene Intention und Zielrichtung: zurück zum Zentrum, zur Klarheit des Ausdrucks. Wer wollte dagegen etwas einwenden? Entscheidend für das Volk Gottes ist allerdings, auf welchen Wegen und mit welchen Mitteln die Zentrierung gesucht wird.

Unter dem Titel „Liturgische Revolte. Der Papst lässt sich neue Kleider entwerfen“ berichtet die Süddeutsche Zeitung (30.6.2008) vom „enormen Tempo, mit dem Benedikt XVI. sich dem Klassischen zuwendet“ (Verzicht auf den Volksaltar in der Sixtina, „Mundkommunion“ im Vatikan u.a.): Man registriert eine „punktuelle Rückkehr zur vorkonziliaren Liturgie“, die im „Gesetz der Kontinuität“ der Kirche gründe (so der Zeremoniar des Papstes, Erzbischof MARINI). Laut Kurienkardinal Castrillon HOYOS will der Papst die (vor einem Jahr voll rehabilitierte) vorkonziliare Messe wieder zum „regulären Bestandteil des liturgischen Lebens der Kirche“ machen, auch wo keine Gruppe eigens danach verlangt; alle Priesterseminarien sollen Kurse dafür anbieten. Die alten Riten mit ihrer „spürbaren Schönheit und Transzendenz“ sollen vom Exotikum zum *standardisierten Parallelangebot* werden, denn die 1970 reformierte Messe habe zu „vielen, vielen, vielen Missbräuchen“ (Hoyos) geführt.<sup>1</sup>

Ist es angesichts solcher Äußerungen aus dem Zentrum der obersten Kirchenleitung verwunderlich, wenn Phantasien wuchern: Die „alte Liturgie“ wurde zunächst auch nur behutsam, scheinbar als bloße Konzession an Traditionalisten (die den Konzilspapst Paul VI. unverhohlen bis heute als häretisch, schismatisch und apostatisch bezeichnen!) als „*usus extraordinarius*“, also zum „außerordentlichen Gebrauch“ eingeführt. Nun ist die Rede vom „standardisierten Parallelangebot“! Kann man sich dann in den schlimmsten Phantasien nicht ausmalen, dass eines baldigen Tages auch der Konzils-„Erklärung

<sup>1</sup> Vgl. die ähnliche Einschätzung bei Klaus Nientiedt: Benedikt XVI. kommt den Traditionalisten deutlich entgegen (Herder Korrespondenz 62, 8/2008, 382 f.

über die Religionsfreiheit“ (*Dignitatis humanae*) und der „über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (*Nostra aetate*) – beide sind neben der Liturgie-Konstitution Spitzen-Skandaltexte für Traditionalisten! – eine „*versio extraordinaria*“ zur Seite gestellt wird, in der wichtige Stadien der konziliaren Erkenntnis und Selbstdefinition der Kirche in diesen Grundfragen wieder auf den klassischen Stand des 19. Jahrhunderts zurückgedreht wären? *Horribile cogitatu* ... Auch diese Schreckensvision ist natürlich angstgeboren; die Frage ist jedoch, ob eine Angst neurotisch und krankmachend wirkt oder ob sie nicht doch einer real drohenden Gefahr gilt. Soweit sind wir freilich (noch) nicht und kommen wir hoffentlich auch nie; es gilt zunächst einige andere Signale aufzunehmen:

## 2. „Neumodische“ Handkommunion – zu wenig „persönliche Andacht“?

Wie erstmals am Fronleichnamsfest 2008 geschehen, wird BENEDIKT XVI. laut dem Zeitungsbericht der SZ auch künftig im Vatikan die Kommunion nur in den Mund der knienden statt in die Hand der stehenden Gläubigen spenden. „Die persönliche Andacht werde so erleichtert.“

Kennt man in den einschlägigen vatikanischen Abteilungen nicht (mehr) die „Mystagogischen Katechesen“ eines CYRILL VON JERUSALEM aus der Mitte des 4. Jahrhunderts? Mit welchen Gründen schiebt man diese, schon in der Alten Kirche bezeugte Praxis wieder zur Seite? Ganz am Ende heißt es bei CYRILL, wenn die Katechumenen vom „Psalmensänger mit einer göttlichen Melodie zur Teilnahme an den heiligen Mysterien“ eingeladen werden (Nr. 20) – und nun ist die/der Einzelne angesprochen:

„Wenn du dann hingehst, komm nicht mit vorgestreckten Handflächen oder gespreizten Fingern. Mach die Linke zum Thron für die Rechte, die den König empfangen soll. Mache die Hand hohl, empfange so den Leib Christi und sage ‚Amen‘ dazu. Nimm es vorsichtig, heilige die Augen durch die Berührung mit dem heiligen Leib – und pass auf, dass du nichts davon verlierst.“ (5. Katechese, Nr. 21)

Entsprechend wird zum – ebenso achtsam-andächtigen! – Empfang, d. h. zum Entgegen-Nehmen des Kelches eingeladen. Die ‚schreckliche‘, weil anscheinend ‚unandächtig-selbstherrliche‘ Handkommunion (erst recht *sub utraque*) entstammt also keineswegs dem gottlosen Modernismus und seiner fatalen Zerstörung der „alten“ Liturgie in den Reformen des II. Vatikanischen Konzils! Gegenüber einer für alt-ehrwürdig, ursprünglich und schon deshalb als angemessen erachteten „Mundkommunion“ (die freilich weder in den Abendmahlssaal Jesu noch in die Korinther-Gemeinde des Paulus passt) bezeugt uns CYRILL, am Ende seiner Mystagogischen Katechesen, eine intensive eucharistische „Andacht“ – in Gestalt der selbstverständlichen Handkom-



munion, und zwar unter beiden Gestalten! Wieder einmal stellt sich heraus: Traditionalisten kennen die eigene Tradition nicht.

Gewiss gibt es auch bedenkenswerte Gesichtspunkte, die für die sog. Mundkommunion im Knien sprechen mögen, doch sollte man – neben dem deutlichen Traditionsargument der Mystagogischen Katechesen – kritische Gegenargumente nicht einfach unterschlagen: Gläubige, welche die vorkonziliare Praxis mit ihren vielfach zwanghaften Ausprägungen (Nüchternheit, Kauverbot etc.) und z. T. individualistischen Auswüchsen privatisierter „Andacht“ aus ihrer Kindheit noch kennen, nehmen *glaubens- und pastoralästhetisch* (ungewollt?) ein vollkommen anderes „Signal“ wahr: Indem sie nun sich wieder „demütig“ hinknien und die Hostie in den Mund gelegt bekommen, soll angemessener das „Empfangen“ (in der Handkommunion ebenso repräsentiert!) zum Ausdruck kommen. Tatsächlich erinnert dieser Gestus – zumindest in unseren nordwestlichen Breiten – paradoxerweise eher an kindliches Gefüttertwerden durch die „Mutter“ und wird, wie mir ältere Gläubige bestätigten, im Sinn einer Entmündigung erlebt. Die eigentlich angezielte „Andacht“ und die recht verstandene „Demut“ (in einem nicht-infantilisierenden, sondern erwachsenen Glaubenssinn verstanden) stößt – so ange-mahnt – vor dem Erfahrungshintergrund vieler Glaubenden nicht nur auf wenig Gegenliebe und Verständnis, sondern verbittert sie regelrecht.

Bei jüngeren Menschen, die nur die nachkonziliare Praxis kennen und gar keine Vergleichsmöglichkeit haben, fällt mir auf, wie häufig wirkliche Errungenschaften und Wiederentdeckungen der erneuerten Liturgie wie z. B. die Kommunion unter beiderlei Gestalten beiseite geschoben bzw. ignoriert werden; man geht (sicher aus unterschiedlichsten Motiven) einfach am dargebotenen Kelch vorbei. Bevor man ihnen aber gleich eine nostalgische Sehnsucht nach dem bewährten, ihnen vorenthaltenen „Alten“ andichtet (das sie gar nicht kennen), wäre eher zu überlegen: Sind sie sorgfältig genug mit dem tiefen und (wie die Handkommunion zeigt, s. o.) sehr alten Praxisgehalt bekannt gemacht worden, und entstammt die Suche nach feste(re)n Formen und Ritualen vielleicht ganz anderen Anliegen und gesellschaftlich-kulturellen Prägungen, die vom Evangelium Jesu und seiner kultkritischen Praxis her nicht von vornherein gedeckt, sondern unter Umständen mit Vorsicht zu betrachten sind?

Wie auch immer die Motivationen aussehen mögen: Pastoral käme es der so dringend notwendigen Fähigkeit, Vielfalt und Unterschiedlichkeit, Pluralität und auch Spannungen in unserer Kirche konstruktiv miteinander zu tragen, sehr zugute, wenn in den Formen des Kommunionempfangs eine theologisch begründete, den subjektiven Dispositionen des glaubenden Gottesvolks wie den Vorgaben echter Tradition gerecht werdende Vielfalt möglich bleibt (wie es bisher auch niemand verwehrt war, die Eucharistie kniend mit dem Mund zu empfangen), damit „Gottes pluriforme, bunte Gnade“ (1 Petr 4,10) in ihren vielfältigen Symbol-Zeichengestalten unter unseren

Händen ästhetisch nicht zum grauen Einerlei oder zu einem nur noch klassizistisch-traditionalen Kunstschönen des Vergangenen, vermeintlich Alten und Ursprünglichen gerät.

### 3. Neue Karfreitagsbitte „pro Iudaeis“ und die tiefe Verletzung der Juden in Deutschland und weltweit

Eine ganz andere Umsteuerung verschafft sich in der neu gefassten lateinischen Karfreitagsbitte für den „usus extraordinarius“ der vorkonziliaren Liturgie Ausdruck. Die gerade im deutschen Sprachraum ausgelöste öffentliche Debatte über eine so deutungsoffene und offensichtlich deutungsbedürftige Formulierung eines sprachlich hochsensiblen, aus dem Tätervolk der Shoah selbst stammenden Kirchenoberhauptes ist hier nicht nachzuzeichnen. Für viele bleiben die aktuelle Notwendigkeit und der Sinn einer so formulierten Bitte als eines Allgemeinen Gebets der ganzen Kirche, die dem ungekündigten Bund mit dem Gottesvolk entstammt (Röm 9 – 11), schlicht unverständlich. Zumal eine theologisch durchdachte und verantwortbare Formulierung in der erneuerten Karfreitagsliturgie seit langem vorliegt, die redlich alte Fußangeln vermeidet. In der Sache haben hier Fachleute im christlich-jüdischen Dialog das Wort (und sie haben es auch erhoben, wie z. B. die Pastoraltheologen Hans-Peter HEINZ oder Heinz-Günter SCHÖTTLER). Erzbischof Robert ZOLLITSCH hat als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz auf dem Osnabrücker Katholikentag 2008 darüber hinaus demonstrativ mit einer stimmigen Geste reagiert, als er den mitfeiernden Rabbiner lange umarmte.

Pastoralpsychologisch entscheidend ist wieder die Frage nach der kommunikativen Wirkung des mit der re-reformierten Bitte ausgesandten Signals. Bei vielen unserer „älteren Brüder und Schwestern im Glauben“ (JOHANNES PAUL II.) sind das Unbehagen, der Schmerz und auch alte Ängste unschwer nachvollziehbar, die man nicht nachträglich theologisch wegerklären kann. Und in unserer Kirche selber dürfte das Nicht-verstehen- und Nicht-nachvollziehen-Können vieler Glaubender fatal eine Atmosphäre verstärken, in der das Gefühl dominiert, durch solche offiziellen, keineswegs unfehlbaren Aussagen in eine „Haft“ genommen zu werden, in der man den biblisch bezeugten, gelebten Glauben des Gottesvolkes nicht entdecken kann und auch nicht widerspiegelt sehen will. So nimmt bei vielen das peinliche Gefühl zu, sich ständig in eine Position des Angeklagtseins und Sich-verteidigen-Müssens gedrängt zu sehen, die nicht nur der Kirche im Ganzen schadet, sondern auch die Glaubensfreude unterminiert. *Lex orandi – lex credendi*: Man wagt es kaum auszudenken, was das ganz konkret hier nicht nur bedeutet, sondern bewirkt ... Jede Mitteilung bringt neben ihrem Informationsgehalt (Inhaltsseite) immer auch eine kommunikative Beziehungsaussage mit sich; gerade in

der Gestalt des Betens wirkt sie – wie Papst BENEDIKT neuerdings selber gern aufgreift – „performativ“: Sie wirkt, was sie sagt!

Dasselbe Grundmuster – nun auf dem dornigen Feld der innerchristlichen Ökumene – liegt der Karfreitagsbitte für die *getrennten Christen* zugrunde, wie sie für den „außerordentlichen“ alten Messritus nun wieder gilt (vgl. auch Meldung im „Paulinus“, 13.7.2008): Gott möge, so soll lateinisch gebetet werden, die „Irrgläubigen und Abtrünnigen“ zur (römisch)katholischen Kirche zurückrufen und „auf die durch teuflischen Trug verführten Seelen schauen“.<sup>2</sup> Dass der Catholica-Beauftragte der VELKD und Vorsitzende der ACK, der evangelische Bischof Friedrich WEBER, diese gegenüber dem Text von 1970 radikal wieder verschärfte Gebetsbitte kritisiert, ist eine Sache. Was aber die Mit-Christen evangelischen Glaubens, mit denen ökumenische Partnerschaft gelebt wird und mancherorts auf Gemeindeebene sogar gegenseitige Verpflichtungen eingegangen werden, angesichts der sie so charakterisierenden Bitte eigentlich noch denken, geschweige empfinden sollen, wird zunehmend unverständlich.

Es ist jedoch in gewisser Weise nur die konsequente Weiterführung eines als überaus verletzend erlebten, kirchenpolitisch-lehramtlichen Anstoßes, der schon etwas länger zurückliegt, dadurch aber im Gedächtnis aufgefrischt wird:

4. Die ekklesiologische Erklärung „Dominus Jesus“ (2000) und die tiefe Verletzung vor allem der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und vieler ihrer Mitglieder (besonders aus lutherischen Kirchen)

Die Kränkung geht bei jahrzehntelang ökumenisch engagierten evangelischen Christen unglaublich tief; auch zahllose mit ihnen verbundene Katholiken fühlen sich getroffen. Die Auswirkungen haben viele von uns „verspürt“, wenn sie im Gespräch mit evangelischen Mitchristen die verletzende Wirkung dieser als Degradierung und Entwertung empfundenen „ekklesiologischen Richtigstellungen“ mitbekommen haben.

Wiederum kommt es hier nicht zuerst auf die positionelle Korrektheit der jeweiligen Aussage und ihrer ekklesiologischen Absicht an: Auch „Richtiges“ kann, wenn unsensibel ausgedrückt oder lieblos kommuniziert, einen „Anti-Kairós“ auslösen. Schon CICERO wusste: *summum ius summa iniuria!* In der merkwürdig aufgespreizten Spannungssituation zwischen dem ständig ange-

<sup>2</sup> „Oremus et pro haereticis et schismaticis: ut Deus et Dominus noster eruat eos ab erroribus universis; et ad sanctam matrem Ecclesiam Catholicam et Apostolicam revocare dignetur.“ Im Anschluss heißt es: „respice ad animas diabolica fraude deceptas; ut, omni haeretica pravitate deposita, errantium corda respiscant, et ad veritatis tuae redeant unitatem.“ Wie das theologisch wie auch pastoral mit dem Ökumenismus-Dekret des letzten Konzils „Unitatis reintegratio“ noch zusammenzubringen sein soll, bleibt unverständlich.

mahnten Willen und den Gebetsaufrufen für die vollkommene Einheit der gesamten Catholica einerseits und den dauernd sich wieder vertiefenden Hindernissen auf diesem Weg andererseits mutet die Zuspitzung allein auf die Amtsfrage als den zentralen Glaubensartikel (*articulus stantis et cadentis ecclesiae et fidei*) jeden psychologisch Denkenden erst recht wie eine Dauerinszenierung des „Narzissmus der kleinen Differenzen“ (Sigmund FREUD) an: Je geringer die Unterschiede zwischen konkurrierenden Gruppen werden, um so radikaler müssen die Differenzen herausgestrichen, betont und „gepflegt“ werden. Die Kirche Jesu könnte freilich auf Grund der ihr vom Herrn selbst geschenkten und verheißenen Identität (auf ihrem Pilgerweg, also immer im Fragment!) souverän genug sein, nicht aus Identitätsangst diese unwürdigen Manöver immer weiter zu treiben und so die eigene Glaubwürdigkeit bei den Glaubenden selber in einem Maß zu untergraben, über das sie sich amtlicherseits nicht immer klar zu sein scheint.

Denn um diese Glaubwürdigkeit geht es, wenn man – unterhalb der sicher differenzierten und haarigen Sachebene ökumenischer Forschung, Verhandlungspraxis und auch der Rückschläge auf beiden Seiten – pastoralpsychologisch nach den Wirkungen fragt: In unseren zentraleuropäischen Breiten zumindest finden immer weniger Menschen die genannte Spreizung (prinzipiell deklarerter Einigungswille vs. ständig neue, wechselseitig hochgezogene Hürden) noch glaubhaft. Gerade in bekenntnisverschiedenen Ehen und Partnerschaften wenden sie sich von der kirchlich-konfessionellen Gestalt des Glaubens ab und gehen (bestenfalls) in Distanz, häufiger noch ganz „aus dem Feld“. Sie erfüllen damit wie von selbst die ihnen gern mitgegebene Prophezeiung (i. S. einer *self fulfilling prophecy*), dass sie sowieso der Kirche und dem wahren Glauben „verloren gehen“ und auf keinen Fall „bekenntnisverbindend“ wirken! Auch ein Anti-Kairós der besonderen Art ...

##### 5. Pastorale Umstrukturierungen der Seelsorgelandschaft, Zusammenlegen von pfarrerlosen Gemeinden zu immer größeren Einheiten

Zynisch genug könnte man sagen: In einer Metropole wie Paris etwa gab es im 19. Jahrhundert schließlich auch „Gemeinden“ (eher: Megapfarreien) mit 60.000 Mitgliedern, wie heute auch in Südamerika! Aber seither hat man in Ekklesiologie und Gemeindepastoral vielleicht doch etwas wieder entdeckt von der neutestamentlich angemessenen Gestalt der Kirche Jesu in überschaubaren, personal-kommunikativen Gemeinden, Gemeinschaften und anderen Sozialformen. Man hat auch von der Psychologie der Gruppen und den Sozialwissenschaften einiges erfahren können, worauf es für die so hochgehaltene und unaufgebbare „Weitergabe des Glaubens“ ankommt, damit aus Überlieferung (*traditio*) kein Verrat (*traditio*) wird. Dennoch entschließt man sich an der Kirchenspitze der Teilkirchen angesichts des gravierenden Priesterrück-



gangs zunehmend dazu, bewusst nicht einmal das geltende Kirchenrecht auszuschöpfen, das in pastoralen Notsituationen (!) den Einsatz nichtpriesterlicher Gemeindeleiter zulässt (mit denen vielerorts gute Erfahrungen vorliegen).

Zu diesen „Notlagen“ zählt aber nicht nur die gefährdete Eucharistiefeier, sondern zentral auch Verkündigung und Diakonie, ja überhaupt die Seelsorge vor Ort, die ja nach alter Rechtssatzung „oberstes Gesetz“ allen kirchlichen Handelns ist bzw. sein muss (*salus animarum suprema lex*). Statt das wirklich in den Blick zu nehmen, werden „synodale“ Prozesse angekündigt, in denen Betroffene (Priester wie Laien) „verbindlich“ mitberaten dürfen – ohne dass freilich der zuvor längst abgesteckte, vom Ortsbischof intangibel festgelegte Gesamtrahmen einbezogen wird: Die Zahl der künftig angezielten Seelsorge-Einheiten ist einfach die extrapolierte Zahl verfügbarer Priester im Jahr X, da der Einsatz von nichtpriesterlichen Gemeinde- und Seelsorgeleitern (can. 517,2 CIC) a limine ausgeschlossen ist; gleichzeitig wird der ganze Reorganisationsprozess als spirituelles Geschehen ausgeben.

Was bei den unumgänglichen Planungen und Entwicklungen im Blick auf künftige pastorale Strukturen oft unterbelichtet erscheint, ist die *pneumatische* (und pneumatologische) Dimension: Es geht ja nicht nur (wie zu Recht formuliert wird) um die Kirche als „Volk Gottes unterwegs“ und als „Leib Christi“, sondern immer auch als „Bau des Geistes“, der das *communio*-Band knüpft und belebt. Welche institutionellen und strukturellen Konsequenzen ergäben sich eigentlich pastoral-*praktisch* von diesem dritten Element, der Wirkkraft des Geistes, her?<sup>3</sup> Der nur noch selten bemühte „Glaubenssinn der Glaubenden“ (*sensus fidei christifidelium*) müsste dann die Chance bekommen, anders als in verbalen Beteuerungen gemeindebildend zu wirken und eine Gestalt von Kirche zu befördern, mit der sie sich nicht nur „sehen lassen kann“ (Hermann STENGER), sondern auch evangelisatorisch für Menschen von heute (wieder) anziehend ist.

## Ausblick

Nimmt man die (längst nicht erschöpfend aufgeführten) Signale ernst, ergibt sich ein Bild, das viele resignativ oder wütend stimmt. Das Schlimme daran ist, dass so viel unerkannte „Psychologie“ hereinspielt und institutionell-(macht)strukturelle Entsprechungen aufweist. Der verstörende Eindruck beruht darauf, dass man vielfach nicht mehr nachvollziehen kann, wie auto-destruktiv, ja in Teilen suizidal ein kirchenleitendes Handeln wirkt, das sich der Gefahren nicht bewusst sein kann, solange die eigenen, angstgeborenen

<sup>3</sup> Vgl. die Münchner Antrittsvorlesung von Bertram STUBENRAUCH, *Der Heilige Geist – ein Störenfried? Aspekte einer pneumabewussten Dogmatik*, in: MThZ 58 (2007) 203–211.

Intentionen „optima fide“ das Bewusstsein und das Gewissen bestimmen. Aber während in der offiziellen Moralverkündigung die Adressaten (die „anderen“) immer daran erinnert werden, dass das „irrende Gewissen“ streng gehalten ist, sich zu bilden und kundig machen zu lassen, ist das für die kognitive, emotionale und existentielle Ebene des Lehr- und Leitungsamtes in solchen kirchenpolitisch-praktischen Entscheidungsfragen offensichtlich nicht vorgesehen. Der Ausweg liegt dann oft in einem kontraphobischen Vorpreschen, das entschieden und linienfest wirken soll, in den subkutanen Auswirkungen – in der Öffentlichkeit, mehr noch in den Herzen der glauben wollenden Menschen! – jedoch in die falsche Richtung führt.

Dabei liegt, wie immer in der größten Gefahr, das „Rettende“ denkbar nah: Es gilt „nur“, den einen Pol der Aufspaltung – die aus dem hörenden Glauben kommende, „eigentliche“ Intention – voll und wirklich zur Geltung zu bringen, wie sie in allen oben notierten Problemfällen ja *auch* artikuliert wird. Die pastoral-strategische Kunst besteht freilich darin, aus der sich einstellenden Polarität nicht, wie üblich, eine unüberbrückbar erscheinende Spaltung zu machen und den Gegenpol als satanische Attacke zu zeichnen; dann ist aus der diabolischen Falle eines „paranoid-schizoiden“ Entweder-Oder kein Entkommen mehr.

Dem gegenüber kann man nur dann das Gegenüber (den anderen Pol) in seinen Belangen und Interessen empathisch verstehen und sich mit ihm im Interesse des Lebens, des Glaubens und Hoffens verbinden und verbünden, wenn nicht die Angst um die eigene Identität die Führung innehat – so wie es beim Stifter der Kirche auch der Fall war, der nach dem Beispiel und aus dem Geist seines Vaters handelte, der souverän seine Sonne aufgehen lässt über Gerechte wie Ungerechte, Fromme wie Sünder, Gesunde wie Kranke. Identitätsangst braucht seine Kirche nicht zu haben, wenn sie der ihr vom Herrn schon längst geschenkten und verbürgten Identität vertraut, die gerade in der Selbsthingabe (nicht in der Selbstaufgabe!) liegt.

Das entkrampft sowohl in der Kleiderfrage, in der Zelebrationsrichtung und Kommunionsspendung, aber auch im Verhältnis zu den Juden, unseren älteren Brüdern und Schwestern im Glauben, zu den anderen christlichen Kirchen, denen wir ihr Selbst-Verständnis von Kirchesein nicht abzusprechen brauchen. Es gilt nicht zuletzt den eigenen Gemeinden als Keim- und Kernzellen des Glaubens und den drängenden Fragen, wie sie befähigt werden können, ihren Dienst für das anbrechende Reich Gottes möglichst frei und ungehindert und froh zu gestalten und zu organisieren.

Im Moment ist in unserer Kirche von manchen Leitungsvorgaben her wenig zu verspüren von einer „Exilischen Mystagogie“. Von ihr spricht Weihbischof Nikolaus SCHWERDTFEGER als einer „notwendigen Aufgabe“. Im Anschluss an RAHNERS Impulse (vor über 40 Jahren!) benennt er wirklich wichtige, brennende *geistliche* Themen, die aus sich heraus nach stimmiger

Praxis, Organisation und Strukturen rufen und die mit den hier zu notierenden Problemen und Identitätsängsten scharf kontrastieren: Eine die „exilische“ Lage des Glaubens heute wahrnehmende Mystagogie weist nach SCHWERDTFEGER ein 1) in das Vermissen Gottes, 2) in die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen, 3) in Bewährung und Gebet, 4) in das Geheimnis der Kirche, 5) in die Sendung zu den Schwächsten.<sup>4</sup>

Als ich jüngst in einer faszinierenden Aufführung die 9. Symphonie Ludwig VAN BEETHOVENS wieder hörte, kam mir beim ersten Satz eine tröstliche Analogie in den Sinn: Schon am Beginn seines Werkes lässt (der längst ertaubte) Beethoven aus der Leere (reine Quinten!) und dem Dunkel des fahlen Beginns und seiner jähen Ausbrüche heraus mehrmals ein zartes, inniges Thema künftiger Freude aufstrahlen, lange bevor er im berühmten Finale hart an die Grenze irdischen Freudenjubels und in ein Taumeln der Stimmen gerät, das eigentlich schon einer anderen Welt angehört. Gerade so wunderbar, hilfreich und lebenswichtig wären in unserer umschatteten, vielfach als Krise empfundenen Kirchenlage (mit ihren „hohlen Quinten“ und Verzweiflungsausbrüchen) exilisch-mystagogische Gedanken und Worte, Ideen und Impulse, die etwas von jener Wärme und Freude schon präludieren, von der wir im Glauben wissen: Sie ist uns (eschatologisch) erst verheißen, will aber schon jetzt trostreich hereinscheinen und hereintönen in eine manchmal dunkle und taube Gegenwart.

Ein musik- und kunstsinniger Mann wie BENEDIKT XVI. hätte in reichem Maß das theologisch-denkerische und das glaubensästhetische Potential, solche Signale (wie BEETHOVEN gleich im ersten Satz seiner Neunten) jetzt auszusenden. Das entspräche dem christlichen Schwer- und Übergewicht von „Gaudium et spes“, Freude und Hoffnung gegenüber aller Angst und Trauer, die auch im Glauben der Kirche heute nicht das letzte Wort haben sollen, so real sie auch sind und so ernst wir sie – vor allem bei Anderen! – nehmen sollen (GS 1). Das Vertrauen in die vorwärts treibende Kraft dieser „Freudenbotschafts-Musik“ des Christusglaubens braucht nicht beim Warnen, Sichern und Sich-Abgrenzen stehen zu bleiben: ob es um liturgisches Feiern, Verkündigen des Evangeliums, ökumenische Offenheit und Versöhnungsbereitschaft oder um den befreienden Dienst der Liebe geht. Überall da, wo die Angst vor dem Verlust der „Seele“ das Handeln bestimmt, haben wir – menschlich gesehen – schon verloren. Wir sollen jedoch die Seele, unser Leben, so meint es Jesus, „aufs Spiel setzen“, auch als Kirche!

Um noch einmal zu BEETHOVEN und seiner Vertonung von SCHILLERS Ode zurückzukehren: Wir Christen brauchen gar nicht allein oder vordergründig

---

<sup>4</sup> Vgl. Nikolaus SCHWERDTFEGER, *Exilische Mystagogie. Anmerkungen zu einer notwendigen Aufgabe*, in: A. RAFFELT (Hg.), *Weg und Weite* (FS für Kardinal Karl Lehmann), Freiburg – Basel – Wien 2001, 485–503, vgl. v. a. 496–503.

auf jene „Zauber“ zu setzen, die „wieder binden, was die Mode streng geteilt. Alle Menschen werden Brüder“, wo der Freude „sanfter Flügel weilt“: Uns *ver-bindet* ja eine weit tiefere und größere Freude untereinander und mit allen Menschen, vor allem mit jenen, die keinen Grund zum Jubeln haben, sondern im Elend stecken. Wir brauchen uns dazu „nur“ auf die Freuden-Botschaft dessen einzulassen, der uns in die engste Verbindung mit ihm und seinem Vater ruft. Und der ist nicht einfach „ein lieber Vater“, der weit weg und droben, „übern Sternen wohnen muss“ (SCHILLER). Das ist vielmehr der, der unser ganzes Menschenleben voll auf sich nimmt, um diese unauslotbare Solidarität und Verbindung zu leben und zu ermöglichen und zu verschenken. Darin liegt der Grund jener Freude, an der auch die „Ode an die Freude“ nur „eschatologisch kratzen“ kann – wenn auch mitreißend.



HERSCHE, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg i. Br.: Herder 2006, 2 Bde., 1206 S., geb. Kassette, € 78,00, ISBN 3-451-28908.

Es gibt sie doch noch, die großen Synthesen im Zeitalter der sich immer weiter auf-fächernden und methodisch ausdifferenzierenden Geschichtswissenschaft. Dem emeritierten Berner Historiker Peter Hersche ist eine zu verdanken, die man lange vermisst hat. Auf sage und schreibe 1206 Seiten (in einem hübsch barock gestalteten Schubert) findet der an der Frühen Neuzeit jenseits der Reformationsperiode Interessierte nicht nur die Summe einer jahrzehntelangen Forscherexistenz, sondern eine moderne, durch und durch reflektierte Kulturgeschichte eines lange vernachlässigten Zeitraums, und das für den größten Teil des europäischen Katholizismus.

Der Band bietet zu einer Fülle von Themen außerhalb der kirchlichen und politischen Ereignisgeschichte einen vorzüglichen Überblick. Er ist ein Handbuch und doch mehr, insofern Hersche zu einer wirklichen Synthese gelangt, d. h. sein Buch ist von einer tragenden Leitidee geprägt, die am Schluss (S. 943–947) in etliche zusammenfassende, pointierte Thesen einmündet. Die Leitidee fußt auf der Leitfrage: Welche Folgen hatte die konfessionelle Spaltung für das konkrete praktische Leben? Die Quintessenz: Die Folgen waren so weitreichend, dass es entlang der konfessionellen Scheidelinie klar voneinander differenzierte Lebensentwürfe und Praxen, eben Kulturen, gab. Mit dem Barock ist dann eine eigenständige, geographische und soziale Grenzen überschreitende katholische Kultur gemeint, während dieser Begriff für den Protestantismus nicht sinnvoll verwandt werden kann, allenfalls Randphänomene desselben erfasst. Auf eine zugespitzte Formel gebracht standen sich die katholische Barockkultur der Muße und Verschwendung und das protestantische Modell der Arbeit und Sparsamkeit gegenüber. Hersche ist klug genug, um es nicht bei solchen binären Formeln zu belassen. Deshalb differenziert er solche Gegenüberstellungen auf beiden Seiten aus, indem er vier verschiedene Unterformen des Katholizismus in Europa aufzeigt und auch deutlich zwischen dem kalvinistischen und dem lutherischen protestantischen Entwurf unterscheidet. Doch der Reihe nach.

Ein großer Abriss klärt auf 200 Seiten Grundlagen, setzt sich dabei differenziert mit den Forschungstendenzen der vergangenen Jahrzehnte auseinander und kommt bereits hier zu bemerkenswert eigenständigen Wertungen. Die Bemerkungen fallen für die ältere Kirchengeschichtsschreibung insofern wenig schmeichelhaft aus, als H. für seine Kulturgeschichte bei der stark kirchenpolitisch, an Ämtern und Institutionen oder der Theologiegeschichte orientierten klassischen katholischen Kirchengeschichtsschreibung nahezu kaum fündig wurde. Man wird die Berechtigung dieser Klage nicht bezweifeln können, zumal Hersche Arbeiten jüngerer Kirchenhistoriker, die andere Wege beschreiten, nicht nur kennt, sondern auch immer wieder fruchtbar verwendet. In diesem Grundlagenkapitel wird auch schon eine von Hersches Leitthesen überaus deutlich: Die Geschichte der nachtridentinischen Reformen war keineswegs die postulierte Erfolgsgeschichte, sondern weit mehr eine Geschichte des Scheiterns, der Widerstände, des Versagens der neu oder wieder etablierten Kontrollinstanzen. Dem korrespondiert in anderen Teilen die These von der erfolglosen Disziplinierung der katholischen Gläubigen.

Ein zweiter Teil (S. 214–439), Sozialgeschichte überschrieben, nimmt die einzelnen Schichten in den Blick, den katholischen Adel, den Welt- und den Ordensklerus, die katholischen Laien und ihre frommen Institutionen (Bruderschaften) sowie einzelne Aspekte ihrer religiösen Lebensführung. Das Barock erscheint als eine Epoche, in der der Klerus für die gesamte Gesellschaft konstitutiv war, ohne dass die Laien dadurch einflusslos geworden wä-

ren, vielmehr hielten sie vor Ort als Patronatsherren, als Kirchmeister und insbesondere in den Bruderschaften nach Hersche Schlüsselpositionen auch im kirchlichen Leben in Händen. Ein nächster Teil (S. 442–666) fragt nach einem katholischen Wirtschaftsstil, dem Konsum- und Investitionsverhalten, dem Arbeitsverhalten und der „Mußepräferenz“. Es geht aber nicht nur um eine traditionelle Wirtschaftsgeschichte, sondern hier erörtert Hersche auch die Feierkultur, den sakralen Pomp und den barocken Kirchenbau in seiner Üppigkeit ebenso wie die hohe Bedeutung der Musik für den Katholizismus im Barock. In diesem Teil entfaltet Hersche seine Überlegungen zu jenem anderen Lebensstil der frühneuzeitlichen Katholiken, die Arbeit als notwendiges Übel ansahen und ausführten, aber in allen Schichten die Muße präferierten, die in die Jenseitsvorsorge und den Kirchenbau investierten statt Kapital zu horten oder es in kapitalistische Unternehmungen einzusetzen. Wer im Hintergrund Max Webers Ideen von der „protestantischen Ethik“ wahrnimmt, unterliegt keiner Täuschung, denn Hersche setzt sich ausdrücklich und auf hohem Niveau mit Weber auseinander (bes. Kap. 1.2). Der nächste Teil ist mit „Kultur- und Mentalitätsgeschichte“ überschrieben (S. 668–890), was etwas irreführend ist, denn Kultur- und Mentalitätsgeschichte betreibt Hersche ja auch in den anderen Teilen. Ganz wesentlich ist in diesem Teil Hersches Kritik an der Sozialdisziplinierungsthese dargelegt, indem er verschiedene Felder angeblicher Disziplinierung durcheinander wirft (u. a. Beichte; Sexualmoral). In diesem Teil führt er aber auch den sehr laxen Umgang mit der Zeit vor Augen oder die Wallfahrten (etwas provokativ, aber nicht unzutreffend als „religiöses Freizeitvergnügen“ bezeichnet) sowie die Lebens- und Krisenbewältigung durch Magie und „kirchliche Halbmagie“. Im abschließenden Teil resümiert Hersche, formuliert offene Fragen, weitet den Blick aber auch über das Barock hinaus auf die Aufklärung als „Antibarock“ und mögliche Formen eines „Neobarock“ im 19. und 20. Jahrhundert aus.

Eine kritische Auseinandersetzung mit einzelnen Ergebnissen verbietet sich an dieser Stelle. So könnte man in den großen Kapiteln zu Bruderschaften und Wallfahrten, Themen die dem Rez. besonders vertraut sind, im Detail einzelne Anfragen formulieren oder auch aus regionaler Perspektive andere Nuancierungen vornehmen, aber das Gesamtbild bliebe doch stimmig. Weniger kritisch als Hersche sieht der Rezensent die Quellengattung „Visitationsakten“ und die daraus zu gewinnenden Einsichten. Sie spiegeln nach meinen langjährigen Erfahrungen keineswegs nur eine Sicht „von oben“ und bieten auch häufig gerade kein harmonisches Bild des religiösen Lebens.

Versucht man eine Gesamtwürdigung, so muss man zunächst der ungeheuren Belesenheit des Verf. höchsten Respekt zollen. Das Literaturverzeichnis listet nicht weniger als 2.600 Einträge auf und erfüllt damit schon die Funktion einer Spezialbibliographie (für den deutschen Forscher ist damit auch der Zugriff auf eine Fülle von fremdsprachiger Literatur sehr erleichtert). Hersche hat sein Material (Primärquellen wurden verständlicherweise kaum herangezogen) souverän im Griff, wie nicht zuletzt die Literaturberichte zu den einzelnen Kapiteln bezeugen, in denen er die wichtigste Literatur vorstellt und teils knapp bewertet sowie auf Forschungslücken aufmerksam macht. Bei der Literatur wird man nur selten substantielle Lücken aufzeigen können (in Kap. 1.48 fehlt angesichts der Klage über neue Regionalstudien zu den Jesuiten bedauerlicherweise der umfassende Band zum Wirken der SJ im Erzbistum Trier „Für Gott und die Menschen“, Trier 1991). Einer der Vorteile von Hersches Studie ist der Blick über nationale Grenzen hinweg, denn seine Literaturkenntnis und Forschungserfahrungen erlauben ihm auch durchgängig, nicht nur den Katholizismus im deutschsprachigen Raum zu beschreiben, sondern auch den französischen, italienischen, spanischen und portugiesischen. Wer weiß, wie stark die Forschung noch immer entlang nationaler Grenzen verläuft und wie wenig fremdsprachige Literatur mitunter auch nur zur Kenntnis genommen wird, wird dieses Verdienst Hersches nicht gering veranschlagen. Der weite Fokus bringt es allerdings bei dem begrenzten Rahmen (trotz 1200 S. Umfang) und der Fülle der Materien mit sich, dass die Trennschärfe mitunter reduziert erscheint.

Hersches Entwurf bietet eine klare Alternative zu allen offen oder unterschwellig kleebschbelasteten Wahrnehmungen des europäischen Katholizismus aus modernisierungstheoretischer Perspektive, die diesem fast nur Rückständigkeit und fehlende Leistung für das Idealprojekt Fortschritt und Moderne attestieren. Dafür ist der katholische Kirchenhistoriker uneingeschränkt dankbar. Hersche schreibt einen Gegenentwurf auch zum Konfessionalisierungsparadigma der letzten beiden Jahrzehnte. So viele Einwände sich gegen ein solches von einzelnen Protagonisten überfrachtetes und einseitig zugespitztes Universalerklärungsmodell auch erheben lassen, so scheint mir Hersche doch versucht zu sein, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Hinter den auch von Hersche geschätzten E. W. Zeeden kann man wohl nicht mehr zurück und dieser ist immerhin ein Ziehvater der Konfessionalisierungsthese. Sehr klar konfessionelle Divergenzen zu konstatieren, ist das eine. Man muss darüber aber doch auch ähnlich verlaufende Prozesse nicht völlig negieren, selbst wenn sie im Ergebnis weit auseinander liegen, weil es auf katholischer Seite stärkere Widerstände gab und das von Hersche immer wieder völlig zurecht hervorgehobene Phänomen des „Vollzugsdefizits“ hier noch ausgeprägter war. Schließlich würde ich neben den unübersehbaren Momenten des Scheiterns und der fehlenden Durchsetzung aus der Perspektive meiner Forschungen den Hinweis auf die am Ende doch auch erkennbaren Veränderungen im Katholizismus zwischen 1560 und 1760 deutlicher ausfallen lassen. Es gab sicher keine linear verlaufende Erfolgsgeschichte, aber einige Entwicklungen im Sinne der nachtridentinischen Reformkräfte scheinen mir sowohl im Klerus wie bei den Gläubigen kaum negierbar zu sein. Lassen wir es hier dabei bewenden.

In der Summe liegt ein äußerst gelehrtes und doch ansprechend geschriebenes Buch vor. Stil und Urteil sind klar, mitunter pointiert, aber nie polemisch. Das Werk ist monumental im Umfang, aber kurzweilig und überaus anregend in der Lektüre.

Bernhard Schneider, Trier

KÖHL, Georg (Hg.): Seelsorge lernen in Studium und Beruf. Trier: Paulinus Verlag 2006, 560 Seiten, brosch., € 24,90 ISBN 3-7902-0188-X.

Die Ausbildung zum Seelsorger ist *das* zentrale Thema für eine zukunftsfähige Kirche. Damit die Kirche ihre Visionen verwirklichen kann, braucht sie Menschen, die mitarbeiten und Seelsorge gestalten.

Ist Seelsorger-Sein eine Berufung oder ein Beruf? Meiner Ansicht nach ist die Professionalität eines Berufes keinem bzw. keiner in die Wiege gelegt. Zerlegt man den „Beruf“ eines Seelsorgers in seine Einzelteile, so entdeckt man durchaus die handwerkliche Seite der „Berufung“. Die Professionen, die entwickelt werden können, damit man ein guter, förderlicher und wirksamer Seelsorger wird, müssen (oft mühsam) gelernt und (kontinuierlich) trainiert werden. Übung macht den Meister – da nimmt sich auch „Seelsorge lernen“ nicht aus. Wenn man Biographien von wirkungsvollen Seelsorgern studiert, kann man dieses „mühevollen Lernen und Verlernen“ eindrucksvoll erkennen.

In dem vorliegenden umfangreichen Werk „Seelsorge lernen in Studium und Beruf“ wird der breite und facettenreiche Weg des Seelsorge-Berufs aufgezeigt. Ihn zu erlernen ist ein faszinierender Weg, der zur Meisterschaft führen kann.

72 Aufsätze von namhaften Pastoraltheologen, Seelsorgerinnen und Seelsorgern, die in der Praxis tätig sind, konturieren den Seelsorgeberuf.

Im ersten Teil des Buches (50–194) werden Praxisbeispiele aus Studium, Berufseinführung und Fortbildung beschrieben. Der zweite Teil (196–356) ergänzt „didaktische und strategische Überlegungen mit Praxisbeispielen aus Studium, Beruf und Fortbildung“. Im Anschluss daran, Teil drei (357–501), geht es um „konzeptionelle Beiträge zu Kirchen-

Seelsorge- und Lernverständnis“ und im vierten Teil (504–545) runden die „wissenschaftstheoretischen Fragestellungen“ das Gesamtwerk ab. Die Beiträge handeln von „Berufung“ bis zum „Hoffungsspezialisten“, von den Management-Kenntnissen (Planen, Mitarbeitergespräch, Gesprächsführung, Kooperation und Personalauswahl) bis zu wissenschaftstheoretischen Fragestellungen (Impulse aus der Theologie Karl Rahners für die Praxis kirchlichen Handelns). Von der Frage der „Entwicklung pastoraler Identität und Kompetenz (EPIK)“ bis zum „interreligiösen Lernen am Beispiel eines interdisziplinären Seminars: Islam und Christentum in Europa. Wandel der Lebenswelten als theologische Herausforderung“. Die Beiträge leben von der Nähe zu den Menschen, die sie ins Zentrum stellen und um die es letztendlich geht.

Das Buch richtet sich an die Bildungsplaner und Ausbildungsleitungen sowie Studierenden und Dozierende im Bereich der praktischen Theologie. Wer Seelsorge heute lernen und lehren will, kommt an diesem Buch nicht vorbei. Es soll Überlegungen ins Rollen bringen und zu einem erneuerten Verständnis von lebendiger Theologie, menschnaher Kirche und wirksamer Seelsorge beitragen. Insgesamt eine Bereicherung für die Seelsorge vor Ort und eine spannende Lektüre wie der Weg der Seelsorge selbst.

Christian Bernreiter, München, christian@bernreiter.net

Pock, Johann: Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeinetheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs (= Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Band 26), Wien: LIT 2006, 560 Seiten, € 39,90, ISBN 3-7000-0502-4

Pastorale Neustrukturierung – das ist das Thema, das zur Zeit in aller Munde ist. Jedenfalls ist seit einigen Jahren viel die Rede von Seelsorgeeinheiten, Pfarreiengemeinschaft, Pfarrverbund und Pfarrverband, von Pfarrgruppe, von Pastoralverbünden als Seelsorgebezirk, von Gemeinschaft von Gemeinden, von Ergänzungsgemeinschaften, pastoralen Räumen und pastoralen Einheiten, von der Pfarrei mit mehreren Orten kirchlichen Lebens u. ä. Für die einen verbinden sich damit viele Hoffnungen und Erwartungen, für die anderen viele Befürchtungen und Ängste. Für die einen ist das nichts anderes als der Versuch der Mangelverwaltung, für die anderen der Aufbruch zu neuen pastoralen Ufern. Die einen sehen in den derzeitigen Bemühungen nur so etwas wie eine Altbausanierung, eine priesterzahlenorientierte Raumpflege und untergründige Rekleralisierung, die anderen eine Chance zu einem neuen Miteinander von Laien und Klerikern, Haupt- und Ehrenamtlichen, zu einer wirklich kooperativen Pastoral. Für die einen ist damit endlich das Ende der Territorialelsorge bzw. der klassischen Orts-Pfarrei eingeläutet, die anderen fordern dagegen die Stärkung des Pfarreiprinzip und des Grundsatzes von der Kirche am Ort.

In solchen Situationen des Umbruchs, die immer mit einer gehörigen Portion von Unsicherheit und Ängsten einhergehen, ist eine Besinnung auf den kirchlichen Ursprung nahe liegend, weil er sinnvolle Orientierungsmarken bieten kann. Diesem Anliegen ist die vorliegende Habilitationsschrift im Fach Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz gewidmet. Ihr Autor hat über das, was Gemeinde ausmacht und ausmachen soll, nicht nur abstrakt reflektiert, sondern selbst praktische Erfahrungen aus verschiedenen Perspektiven gesammelt: als Kaplan, als Moderator nach c.517 § 2 CIC, als Seelsorger in einer kleinen Gemeinde ohne Pfarreistatus und schließlich als Mitarbeiter an der Erstellung von pastoralen Leitlinien (S. 5).

„Das erkenntnisleitende Interesse der Arbeit ist es, das Konzept von Gemeinde, das sich in den Pastoralplänen explizit oder implizit widerspiegelt, herauszuarbeiten und anhand der



Kriterien zu analysieren, wie sich die Zukunft der Gemeinden für die entscheidenden Stellen – für die Leitungen der Ortskirchen – darstellt. Methodisch werden die Diözesen nach Ländern und alphabetisch behandelt. Es werden die dem Verfasser zugänglichen Dokumente der Pastoralplanungen und pastoralen Leitlinien jeweils in ihrer Grundkonzeption und Zielrichtung vorgestellt und dann anhand der zuvor erarbeiteten Kriterien analysiert.

Die Sammlung des Textmaterials erfolgte einerseits durch direkte Anfragen bei den zuständigen Stellen der jeweiligen Diözesen (Generalvikariate bzw. Seelsorgeämter), andererseits durch Recherche im Internet und in kirchlichen Amtsblättern. Viele Diözesen stehen mitten in pastoralen Planungsprozessen, und die dieser Analyse zugrunde liegenden Texte stellen dabei oft Zwischenschritte dar. Die Fülle des Materials und die Komplexität der dahinter stehenden Prozesse zwingen in dieser Arbeit zu einer methodischen Beschränkung auf die strikte Textanalyse anhand der zuvor erarbeiteten Kriterien“ (S. 271). Verf. ist sich dabei auch der Grenze seiner Studie bewusst, die „nur die Seite der Planung analysieren kann. Ein weiterer wichtiger Schritt wäre es, diese Planungsebene mit der konkreten pastoralen Realität in den einzelnen Diözesen zu konfrontieren. Vor allem die realen Entwicklungen einiger Diözesen in der Zwischenzeit seit der Veröffentlichung [sc. der] analysierten Texte zeigt, wie sehr diese Konzepte an der jeweiligen Leitung der Diözesen und ihrem Willen zur Umsetzung solcher Konzepte liegen“ (S. 454).

Die Studie kommt zu etlichen markanten Ergebnissen mit Provokationspotential wie die Auswahl folgender Beispiele belegt:

- Die biblisch überlieferte Gemeinetheologie zeigt auf, dass „kein einziges Modell einer Gemeindestruktur oder der Leitung der Gemeinde ... als für alle Zeiten normativ angesehen werden [kann], wohl aber die Freiheit, mit der die frühen Gemeinden mit der jeweiligen Situation umgegangen sind in Rückbindung an die zentrale Jesusbotschaft“ (S. 264). Der Modellcharakter der biblischen Gemeindestrukturen liegt vielmehr darin, dass die Gemeinden kreativ, offen und nicht konfliktstreu sich „von einer Zeit des politischen Umbruchs und der religiösen Selbstfindung herausfordern ließen zu je neuen, attraktiven Formen der Vergemeinschaftung“ (S. 266).
- „Es wird zwar versucht, Laien Teilverantwortungen zu übertragen bzw. zumindest zuzugestehen, aber die Kluft zwischen der de iure-Gemeindeleitung des geweihten Priesters und der de facto-Gemeindeleitung von Ansprech- und Bezugspersonen vor Ort wird damit nicht gelöst“ (S. 454).
- In den ntl. Gemeindemodellen ist mit der Sozialgestalt der „Einheit“ stets „eine überschaubare Größe gemeint, die vor allem durch die gemeinsame Feier des Herrenmahls konstituiert war“ (S. 456). In den pastoralen Leitlinien der Gegenwart wird der Begriff „Einheit“ in der Zusammensetzung von „Seelsorgeeinheiten“ genau entgegengesetzt verwendet: er bezeichnet eine Sozialgestalt, die unüberschaubar ist. Mit dem Kompositum „Seelsorge-Einheit“ soll somit offensichtlich etwas vermittelt werden, „was in der Realität kaum möglich ist – dass nämlich die Verbindung von mehreren Gemeinden tatsächlich eine Einheit bilden kann. Im NT finden wir die gegenläufige Tendenz: Sobald eine Gemeinde nicht mehr überschaubar ist, wird sie geteilt – die Leitungsstruktur wird entsprechend angepasst“ (S. 457).
- „Das Strukturprinzip der Pastoralplanungen ist ... meist durch die Anzahl der vorhandenen Priester geprägt: Dementsprechend werden Pfarrverbände, Seelsorgeeinheiten etc. gebildet. ... Den Pastoralplanungen scheint damit die Aufrechterhaltung der Institution wichtiger zu sein als das Finden und Fördern von Strukturen, die dem missionarischen Auftrag der Kirche in der heutigen Zeit besser dienen könnten. Das oberste Strukturprinzip dürfte aber eigentlich kein funktionelles sein, wie die vorhandene Struktur aufrechterhalten werden kann. Es müsste ein christologisches sein, das sich die Frage stellt: Wie können Gemeinden ihrem Auftrag, sich um ihre Mitte (Christus) zu versammeln und daraus Kraft zu schöpfen für den Dienst an den Nächsten und füreinander, am besten nach-

kommen? Diese Frage lässt sich aber nur lösen im Zusammenhang einer offenen Diskussion der Ämter für diese Gemeinden“ (S. 459).

- „Das Ergebnis der Textanalyse der diözesanen Leittexte zeigt, dass die Arbeit von Frauen auf der Gemeindeebene im Bereich des Ehrenamtes zwar geschätzt wird, es werden aber nur selten konkrete Maßnahmen gesetzt, ihnen auch verstärkt hauptverantwortliche Tätigkeiten zu übertragen. Wo es geschieht, sind es zumeist Texte von Synoden oder Pastoralgesprächen, die Empfehlungscharakter haben, nicht jedoch Entscheidungsvollmacht“ (S. 464).

Vergleichende Analysen und Auswertungen stellen oft Fleißarbeiten dar, durch deren trockene und wenig systematisierende Darbietung man sich bei entsprechendem Interesse durchbeißt. Diese Charakterisierung trifft auf die vorliegende „kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs“ nicht zu. Verf. ist es gelungen, das umfangreiche und vielschichtige Material übersichtlich und zugleich spannend aufzubereiten. Dabei hat er sich auch nicht gescheut, unangenehme Erkenntnisse klar zu artikulieren und damit notwendige Kurskorrekturen für die Zukunft aufzuzeigen, ohne der Gefahr von Besserwisseri oder einfachen Patentrezepten zu erliegen. Schade ist aber dennoch, dass die kirchenrechtliche Perspektive fast gänzlich fehlt. Schon die Tatsache, dass dem CIC zusammenhängend lediglich zweieinhalb Seiten (S. 26–29) der insgesamt 560 Seiten gewidmet sind, lässt in kirchenrechtlicher Hinsicht nichts Verheißungsvolles erwarten. Und die dafür gewählte Überschrift „Die Gemeinde und ihre Rechte im CIC/1983“ bestätigt die Vermutung. Denn „Gemeinde“ ist kein Begriff des Kirchenrechts; hier ist vielmehr von Pfarrei, Quasipfarrei und Gemeinschaften (communitates) die Rede. Eine theologisch-rechtlich saubere Begrifflichkeit, Analyse und Reflexion der für die Thematik grundlegenden cc.515–518 i. V. m. c.374 CIC hätte die biblische um die kirchenrechtliche Kriteriologie zur Bewertung der diözesanen Umstrukturierungspläne ergänzen können, vielleicht sogar müssen. Denn gerade in Umbruchszeiten kommt früher oder später die Frage nach dem Recht auf: Was kann ich (überhaupt) tun? Was darf ich tun? Was ist unmöglich? Welche Rechte habe ich eigentlich, die mir keiner streitig machen kann? Bei dem Thema der diözesanen Pastoralpläne und Leitlinien sind das unter anderem die Fragen: Was heißt überhaupt kooperative Pastoral, was Leitungsvollmacht, was „Gemeinde“leitung? Was ist unter „Seelsorge“ in Abgrenzung und Bezug zur „Hirtensorge“ zu verstehen? Und was ist eigentlich die Pfarrei? Was kann und muss der Priester tun, was können und dürfen die Laien tun? Und wie verbindlich sind hier die kirchenrechtlichen Vorgaben? Auf jeden Fall hätte die kirchenrechtliche Perspektive die Studie nochmals um Einiges bereichert und zu einer Art Grundlagenwerk für zukünftige Pastoralpläne und Leitlinien von Diözesen werden lassen können. Dafür hätten im Gegenzug eine Straffung der biblischen Analysen und eine exemplarische Auswertung der diözesanen Pastoralpläne in Kauf genommen werden können, um den Umfang der Studie nicht ausufern zu lassen.

Sabine Demel, Regensburg

